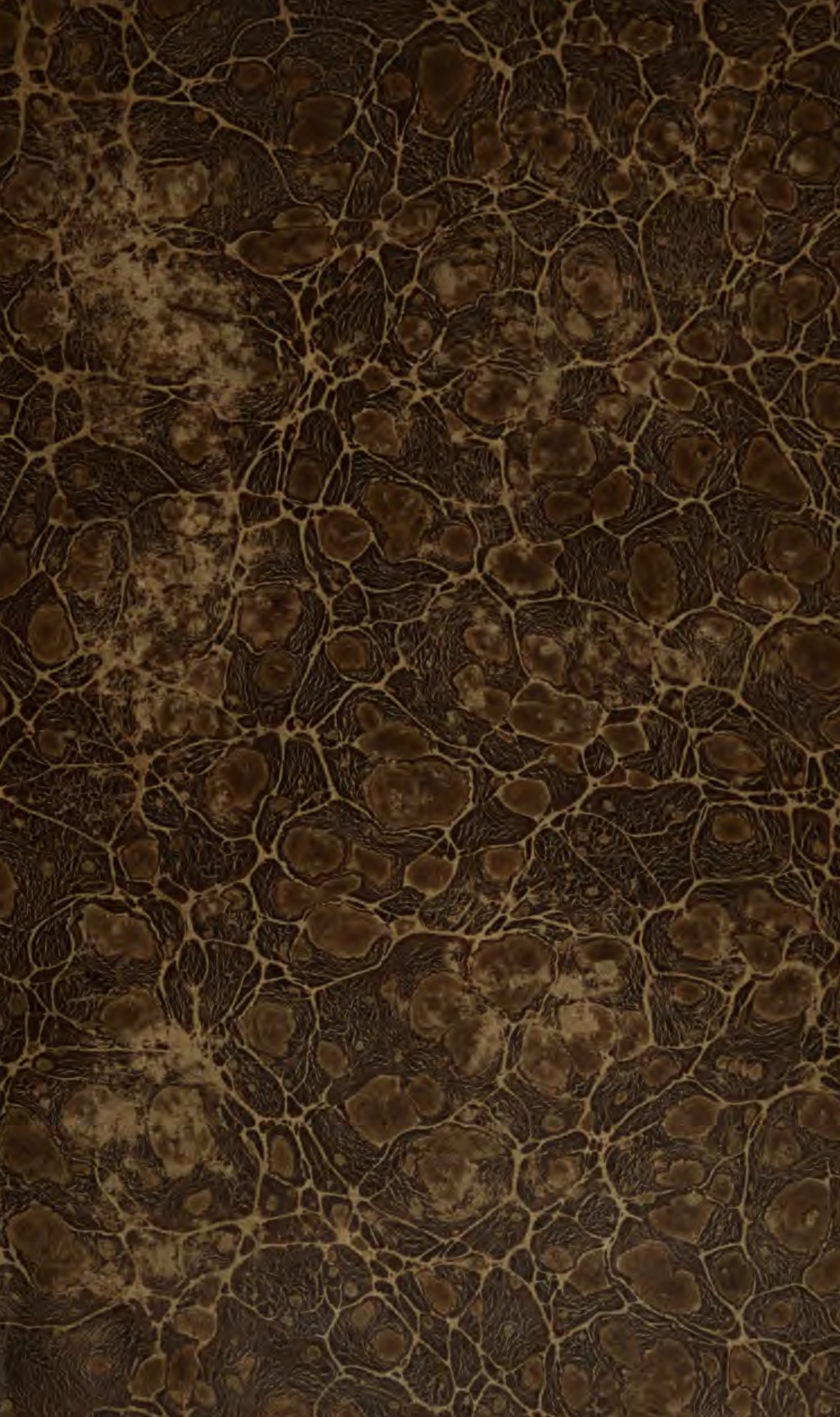
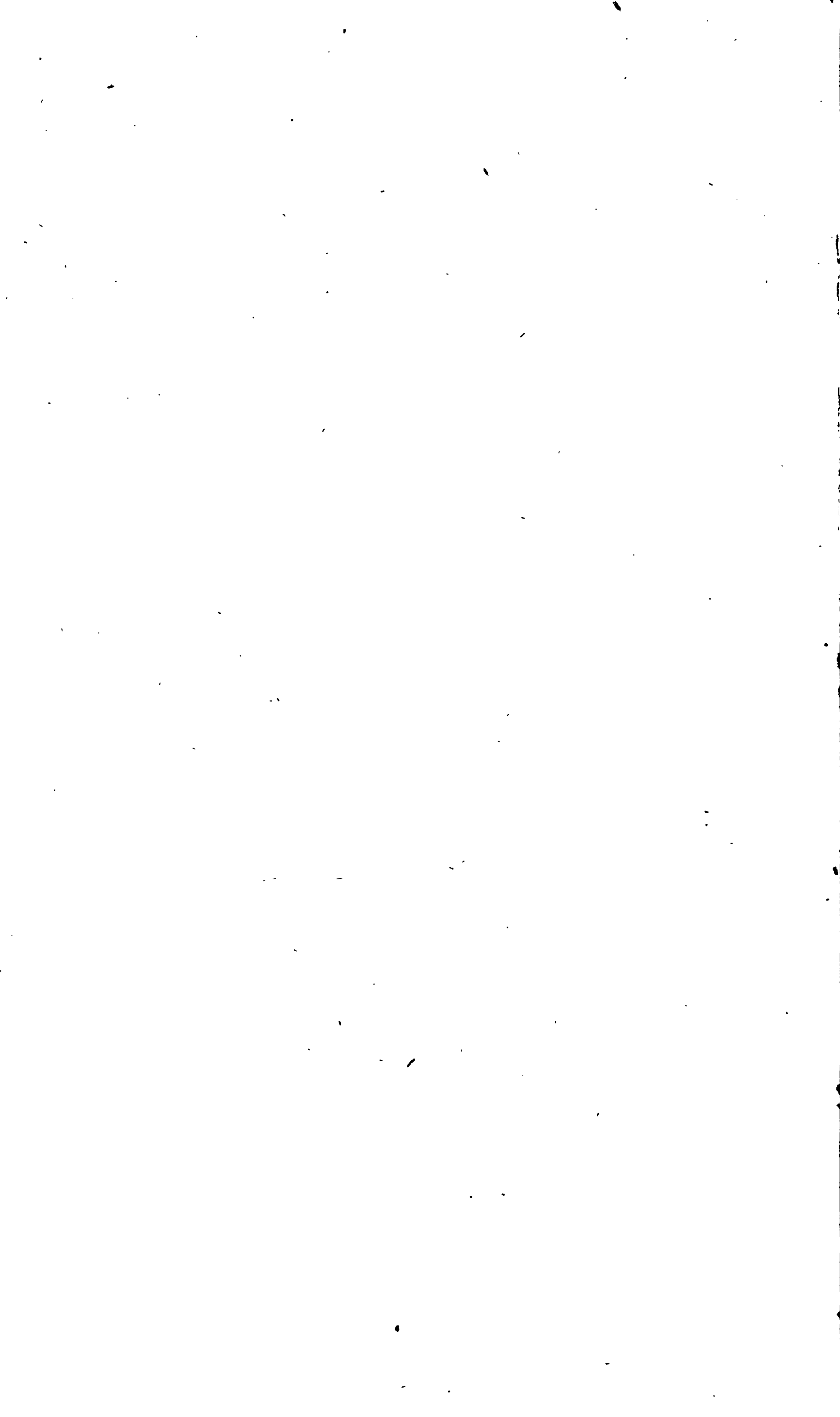




Jahrbücher

für

speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Noack.

ZWEITER JAHRGANG.

Erstes Heft.

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske

1847.

Inhalts-Verzeichniss.

I. Abhandlungen:

II. Kritiken:

Die nächsten Hefte werden unter Anderem bringen:

Bayrhoffer, Wesen, Geschichte und Kritik der Religion.
Beck, die Vorstellung des Wunders in der hebräischen Religion.
Feuerlein, die philosophische Grundlage der Schleiermacher'schen Dogmatik.
Henop, die Theorie der Schwere.
Jung, Friedrich Hölderlin und seine Werke.
Kapp, Al., Fragmente zur Gymnasialpädagogik.
Kornbeck, über Idealismus und Realismus.
Peipers, Naturkategorien und Kategorien des Geistes.
Piper, die Philosophie der Chinesen.
Rosenkranz, über Göthe in seinem Verhältniss zur Natur, Kunst, Philosophie und Literatur
Schmidt, Al., Charakteristik Marheineke's.
Stahr, Ad., Arnold Ruge's gesammelte Schriften.

Den *„Jahrbüchern für speculative Philosophie"* haben bis jetzt ihre Mitwirkung zugesagt die Herren:

Adler in Worms
Althaus, C., in Berlin
Bachmann in Jena
Bayrhoffer in Marburg
Beck in Kopenhagen
Benary, Ag., in Berlin
*Berner in Berlin
Bicking in Berlin
Bohne in Cassel
*Boumann in Berlin
Carriere in Giessen
*Cieszkowski, Graf v., in Berlin
Conradi in Dexheim in Rheinhessen
Dalmer in Halle
Danzel in Leipzig
Daumer in Nürnberg
Deinhardt in Bromberg
Droysen in Kiel
Feuerlein in Stuttgart
*Förster in Berlin
Formstecher in Offenbach.
Fortlage in Jena
*Gabler in Berlin
Genthe in Eisleben
George in Berlin
Geubel in Frankfurt a. M.
*Glaser in Berlin
*Grossheim in Berlin
Grün in Paris
Günther in Bernburg
Hagen in Heidelberg
Hanne in Braunschweig
Harms in Kiel
Helfferich in Berlin
Henop in Altona
Hense in Halberstadt
Hiecke in Merseburg
Hillebrand in Giessen
Hinrichs in Halle
Holberg in Berlin.
*Hotho in Berlin
Ideler in Berlin
Jung in Königsberg
Kapp, Alex., in Soest
Kapp, Chr., in Heidelberg
Kapp, E., in Minden
Kapp, Fr., in Hamm
Karsten, C. L., in Berlin
Köstlin in Tübingen
Kornbeck in Marbach
Leonhardi, Frhr. v., in Heidelberg
*Lette in Berlin
Lindemann in Solothurn
Lintz in Berlin
*Märcker in Berlin
Märklin in Heilbronn
*Mätzner in Berlin
Marbach in Leipzig
Matthies in Greifswald
Mayer in Oldenburg
Meier in Tübingen
*Michelet in Berlin
Möller in Nidda
Nagel in Bremen
Nauwerck in Berlin
Oppenheim in Heidelberg
Peipers in Mettman bei Düsseldorf
Piper in Bernburg
Planck in Tübingen
*Puttkammer, von, in Berlin
Reichardt in Tübingen
Reiff in Tübingen
Röse in Basel
*Röstell in Berlin
Röth in Heidelberg
*Rötscher in Berlin
Rosenkranz in Königsberg
Ruge in Leipzig
Sachse in Stettin
Schärer in Basel
Schliephake in Wiesbaden
*Schmidt, Alexis, in Berlin
*Schmidt, Eduard, in Berlin
Schmidt, Reinhold, in Berlin
Schmidt in Cöthen
Schmidt in Erfurt
*Schulze, A., in Berlin
*Schultz, C. A., in Berlin
Schwarz in Ulm
Schwegler in Tübingen
Schweickhardt in Tübingen
Stahr in Oldenburg
Stephan in Göttingen
Susemihl in Heilbronn
*Temler in Berlin
Ulrici in Halle
*Vatke in Berlin
*Viebahn, von, in Berlin
Voigtländer in Berlin
Weber in Bremen
Weissenborn in Halle
Widenmann in Stuttgart
Wirth in Winnenden
Wittstein in Hannover
Zech in Tübingen
Zeising in Bernburg
Zeller in Bern
Zimmermann, G., in Worms
Zimmermann, Fr., in Büdingen
Zschiesche in Dössel bei Wettin.

☞ Die mit * bezeichneten Herren sind Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin.

Die *„Jahrbücher für speculative Philosophie“* erscheinen in diesem Jahre in sechs Heften à circa zwölf Bogen, alle zwei Monate eines, so dass dieselben zusammen einen Band von zweiundsiebenzig Bogen bilden.

Titel und Inhaltsverzeichniss jedes Jahrgangs werden mit dem letzten Hefte geliefert.

Man abonnirt auf einen Jahrgang, dessen Preis auf 12 Gulden oder 7 Thaler gestellt ist.

Einzelne Hefte werden nicht ausgegeben.

Jede solide Buchhandlung inner- und ausserhalb Deutschland's übernimmt Bestellungen auf die Jahrbücher.

Jahrbücher

für

speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

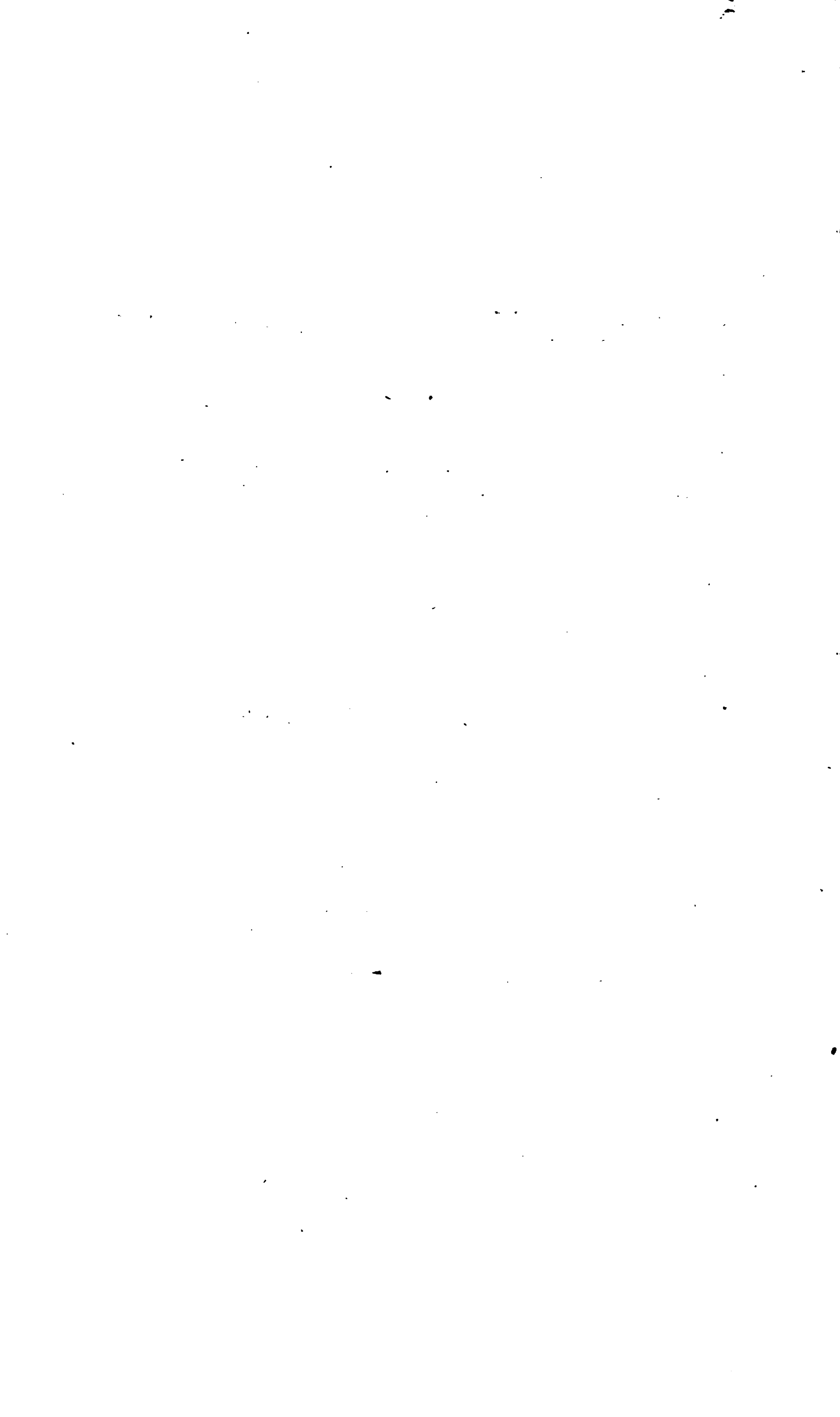
Dr. Ludwig Noack.

ZWEITER JAHRGANG.

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1847.



Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Fünftes Heft.

Sechstes Heft.

Jahrbücher

für

speculative Philosophie.

Ἓν καὶ πᾶν.

Ἓν καὶ διαφέρον ἑαυτῷ

Die

Jahrbücher für speculative Philosophie und ihr Verhältniss zur Gegenwart.

Vorwort des Herausgebers zum zweiten Jahrgang.

Die „Jahrbücher für speculative Philosophie" erscheinen im zweiten Jahre in sechs Heften — eine Erweiterung, die durch das der Redaction immer reichlicher zukommende Material, im Interesse der Leser, wie der Mitarbeiter geboten ward. Ob die Jahrbücher, wie es in unserem Plane liegt, im dritten Jahre in zwölf gleichstarken Monatsheften erscheinen können, diess wird von dem Gedeihen und der Verbreitung derselben im laufenden Jahre abhängen. Von bestimmten Erfolgen des Unternehmens kann aber bis jetzt um so weniger die Rede sein, da die Hefte des vorigen Jahrgangs erst in den letzten sechs Monaten in's Publikum gelangt sind und ein wissenschaftliches Institut der Art in unserem Vaterlande Zeit braucht, um die Aufmerksamkeit und thätige Theilnahme der Gelehrten zu erwecken, wie viel mehr, um in weiteren Kreisen einigermaassen einzuschlagen und durchzudringen.

Dass indessen die Redaction keine Mühe gescheut hat, um dem Unternehmen eine möglichst breite und gediegene Grundlage zu geben, wird ein Blick in das Mitarbeiterverzeichniss darthun können, welches bereits über hundert der ausgezeichnetsten Männer der Wissenschaft zählt, die der Redaction ihre Mitwirkung zugesagt haben. Werden darunter immerhin noch gar manche Namen guten Klanges vermisst, die man, wo es die Philosophie und ihre Verbindung mit den positiven Wissenschaften gilt, vor Allem zu erwarten sich berechtigt hält; so wolle man

die Schuld davon weniger uns selbst, als vielmehr den mancherlei eigenthümlichen Verhältnissen beimessen, die es besonders schwierig, wo nicht gar unmöglich machen, eine allgemeine Theilnahme deutscher Philosophen und Fachgelehrten gegenwärtig für die Interessen der Philosophie und der philosophischen Bearbeitung der positiven Wissenschaften zu erzielen und ein allseitiges Vertrauen zu einem Unternehmen, wie das unsrige, in einer Zeit zu erwecken, die so deutlich den Individualismus und die Zersplitterung an der Stirne trägt. Scheint es doch fast, als ob der Lebenslauf und das Schicksal der hallisch-deutschen Jahrbücher in den Augen Vieler als ein ernster Warnungsruf vor jedem ähnlichen neuen Unternehmen gelte, dem es nicht fehlen kann, dass es von einer nicht eben kleinen Zahl deutscher Philosophen sowohl, als Fachgelehrten von vorn herein mit verdecktem oder entschiedenem Misstrauen betrachtet wird!

Oder sollten die materiellen Interessen und die praktischen Bewegungen des Geistes in der Gegenwart wirklich Alles verschlingen, was von Seiten der Wissenschaft als solcher ausgeht? Wir können diess um so weniger glauben, als es keiner Zeit mehr, wie der unsrigen, Noth thut, die Wissenschaft als Leitstern durch die Labyrinthe der Praxis anzuerkennen und zu Hülfe zu nehmen, um der in den Gebieten des praktischen Lebens sich kundgebenden prinziplosen Gährung Meister zu werden. Freilich ist eben dieses Bedenken gegen die Redaction ausgesprochen worden, dass für eine philosophische Zeitschrift keine Aussicht zu einer irgendwie bedeutenden Entwickelung sei in einer Zeit, in welcher über der vorwaltenden Beschäftigung des Geistes mit der Lösung praktischer Fragen das Interesse für die Speculation immer mehr zu ersterben scheine! Aber — fragen wir — hat denn die wahre Praxis nicht allezeit die Theorie, die Idee, zur nothwendigen gegenwärtigen Voraussetzung? Sind nicht Theorie und Praxis, Wissen und That die ergänzenden Seiten eines und desselben Begriffs, der Einen und selben absoluten Idee?

Das eben ist die grosse Wunde, an welcher die Gegenwart blutet, dieser klaffende Zwiespalt zwischen der Idee und der Wirklichkeit, der alle Kreise des Lebens durchschüttert, diese ungeheure Differenz zwischen Sollen und Haben, die das Schuldbuch der Zeit mit grellen Zügen aufweist, — eine Ent-

zweiung, die weitentfernt, durch die Philosophie in ihrer bisherigen Gestalt aufgelöst und zur Versöhnung geführt zu sein, vielmehr jetzt erst recht an's helle Tageslicht getreten ist, um als ein zuckender Blitzstrahl aus der wetterschwangeren Atmosphäre von allen Seiten schreckhaft aufzuleuchten. Es sind keine Bilder einer erhitzten Phantasie, die in den unruhigen Köpfen Einzelner spucken, denen man etwa den Brodkorb höher hängen oder die man mit Schreckmitteln einschüchtern müsse, um die Unbequemen zum Schweigen zu bringen. O nein! Die Ihr also denkt, schaut Euch doch nur in den Kreisen des kirchlichen, politischen, socialen Lebens um, wo mit wahrer Bildung des Geistes sich noch ein sittlicher Wille und der Sinn für Liebe und Hingebung an die erkannte Idee paart, kommt nur und seht, was Ihr Euch so gern ausreden möchtet, dass die Freiheit der lebensvolle Herzschlag der Zeit und die Wiedergeburt der socialen Menschheit der grosse Gedanke und das gewaltige Interesse der zukunftschwangeren Gegenwart ist, ein finsteres Gespenst für die Einen, ein leuchtender Pharus für die Anderen!

Wenn aber der mächtige Drang der Zeit dahin wogt, warum stehen die Männer der That so müssig vor dem *marasmus senilis* unserer ganzen Gegenwart, als ob sie eines *Deus ex machina* warteten, der in die Wüsten des Lebens das Wort der Erlösung und der Versöhnung, das Wort der Freiheit und des Friedens hinaus- und mit Einem Zauberschlage die neue Welt in's Dasein rufe! Warum ist die Zeit so ohnmächtig, dem Mahnruf aus der Frühe zu folgen und die daseiende Wirklichkeit aus sich selbst, aus ihrer Idee organisch neu zu gestalten? Ist es ein so Schweres um die That?

Ja, die That, die wahrhaft sittliche, autonome That, ihr praktischen Herren, die uns aller Orten Noth thut und die allein der Hebel für die wahrhafte Freiheit sein kann, was ist sie anders als die hingebende Treue des Willens gegen die Idee und die Erfüllung des Willens mit dem Ideal? Die Idee also und immer nur wieder die Idee kann die gegebene Wirklichkeit über sich selbst hinausführen, und ohne sie ist alles praktische Streben ein eitles, nutzloses Bemühen. Wie ideenlos ist aber noch unsere vielgepriesene gegenwärtige Praxis! Wie wenig sind unsere religiösen, politischen, socialen Bewegungen noch von

der wahren Lebensfülle der Idee getragen! Wie leer, hohl und armselig erscheint meist noch der religiöse und politische Liberalismus! Wie gar sehr der Bildung und der Erfüllung mit dem wahrhaften substantiellen Inhalte der Freiheit bedürftig sind noch weit die Meisten unserer religiösen und politischen Freiheitshelden, deren Eitelkeit sich so behaglich in dem Seifenblasenruhm ihrer vermeintlichen Grösse sonnt! Der wahrhaft befreiende sociale Gedanke fehlt dem politischen Liberalismus, die Idee der Religion dem religiösen Rationalismus unserer Gegenwart, der es in Wahrheit Noth thut, die reine, uneigennützige Hingebung an die Idee zu lernen, welche die Mutter der wahrhaft freien That ist. Wir bedürfen der Religion, die aus den religiösen und kirchlichen Gährungen, aus dem Egoismus vermeintlicher Religiosität erst wieder auferstehen muss im Lichtglanze ihrer Verklärung. Und wehe uns, wollten wir in unseligem, hohlem und bodenlosem Emancipationsfanatismus uns von ihr emancipiren, die mit ihrer heiligen Mutterwärme das ewige Ideal der Menschheit hütet!

So fällt auch hier das Bedürfniss der Wissenschaft mit den wahrhaften Bedürfnissen des Lebens zusammen; das wiedererwachende Bedürfniss religiösen Lebens heischt von der Wissenschaft, der Philosophie nur ebendieselbe Treue gegen sich selbst. Und die Philosophie, wie sie sich insbesondere gegen die durch die Schule und ihre Kritik selbstvollzogenen Consequenzen des Hegel'schen Systems negativ und heterodox verhält, kann in ihrem tiefsten Wesen nur wahrhaft religiös sein, wenn sie sich anders als eine wahrhaft positiv-constitutive Macht bewähren soll. Der neue positive Inhalt aber, den die Kleingläubigen und Verzweifelnden vermissen und die Arglistigen und Heuchler verschmähen, ist in der Kritik des Alten schon unmittelbar im Keime gegenwärtig. Ihn herauszustellen, darauf geht das philosophische Streben der Gegenwart.

Es war ein gewaltiges, kühnes Wort, welches einst am Grabe Hegel's gesprochen ward: „Zwar wird kein Petrus aufstehen, welcher die Anmaassung hätte, sich seinen Statthalter zu nennen; aber sein Reich, das Reich des Gedankens, wird sich fort und fort nicht ohne Anfechtung, aber ohne Widerstand ausbreiten; den

erledigten Thron Alexanders wird kein Nachfolger besteigen, Satrapen werden sich in die verwaisten Provinzen theilen, aber wie damals die griechische Bildung, so wird diese deutsche Wissenschaft, wie Hegel sie ersann und schuf, welterobernd im Gebiete der Geister werden." Seitdem dieses Wort gesprochen, sind bereits drei Lustra verflossen, und einstweilen sonnt sich unter dem Thronhimmel des grossen Todten an der bleichen Wintersonne seines eigenen Jugendruhmes ein früher Dagewesener. Aber des Meisters Nachfolger im Geist und in der Wahrheit, der Herr der Zukunft, — nein, diess ist er nicht! Lasset uns einem Anderen die Stätte bereiten, der nach ihm kommt als ein Grösserer, um in der Philosophie das Siegespanier der Zukunft zu schwingen! Denn, dass auch Hegel's System seine Schuld an die Geschichte abzutragen angefangen hat, ist selbst von denen zugestanden, die Hegel's Lehre „zu bewahren, zu verkündigen und zu befestigen" als ihren Beruf erkannt und diesem Berufe seitdem gelebt haben. In der Schule eignem Schoosse ist die Negation des Hegel'schen Prinzips gross und stark geworden, diejenige Negation nämlich, die auch allein die wahre sein kann, die zugleich die Wahrheit dieses Systems ideell in sich aufgehoben hat und dasselbe als nothwendiges Glied in der Geschichte des philosophischen Geistes aufzeigt.

Dass aber ein neuer Genius des philosophischen Gedankens der Stifter einer neuen Schule werde, und dass diess zumal so bald geschehe, beides hören wir in letzter Zeit von vielen Seiten her wiederholt in Zweifel stellen. Noch vor Kurzem ist in einem „offenen Sendschreiben an die Philosophen Deutschlands" in Bezug auf die „gegenwärtige Lage der Philosophie in ihrem Innern" der merkwürdige Ausspruch gethan worden, dass „die Geschichte der letzten deutschen Schule in allen Stadien ihrer Existenz und in ihrem nun auch verendeten Todeskampfe die Unfähigkeit jeder Schule an den Tag gelegt habe, die ächte Ueberlieferung der Philosophie auf sich zu nehmen," und dass „das Bedeutungsvolle in der Gegenwart diess sei, dass ihr Schicksal nicht mehr auf das Haupt eines einzelnen Individuums gelegt, sondern nur im Bewusstsein der Gemeinsamkeit fortzuschreiten ist. Mit der Herrschaft ausschliesslicher Schulen in der Philosophie sei es für immer zu Ende, eben weil die Phi-

losophie an sich zu mächtig und umfassend für den Einzelnen geworden sei.

Die „Philosophie“ mag auch dieses naive Gerede neben so vielen anderen ironischen Complimenten ihrer Adepten hinnehmen; wird sie sich ja doch sogar darüber zu trösten wissen, dass man ihr unlängst ohne Weiteres — *mirabile dictu*! — die Existenz abgesprochen hat. „Wir haben keine Philosophie mehr, sondern nur noch Philosophieen!“ Ist's denn möglich, vor Bäumen den Wald nicht zu sehen? Aber so geht's, wenn man nicht gelernt, oder vergessen hat, dass — wie Hegel sagt — der Zug der geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrem Fortgehen nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und selben gegenwärtigen Geiste macht. Möge man es also von solcher Seite her immerhin lächerlich finden, dass von einer „Philosophie der Gegenwart“ gesprochen werde, worunter doch jeder nur seine eigene meine! Wer eben nur „meint,“ der mag immerhin so fort bis an sein seliges Ende meinen; die Philosophie aber, die es nicht mit dem Meinen, sondern mit dem Wissen und Denken zu thun hat, ist über solches Gerede so sehr erhaben, dass sie es vielmehr ist, die, und zwar offenbar mit grösserem Rechte, dergleichen zufälligen Meinungen, die sich für Philosophie ausgeben, die wahrhafte Existenz abspricht, selbst auf die Gefahr hin, von denen, die da meinen, die Wahrheit für sich gepachtet zu haben, des Hochmuthes bezüchtigt zu werden.

Was inzwischen unsere Jahrbücher selbst angeht, so werden die, wenn auch, wie natürlich, noch aphoristischen Leistungen derselben im ersten Jahrgang den Beweis geliefert haben, dass wir nichts weniger als eine exclusive Tendenz verfolgen. Es soll vielmehr, wie diess schon früher ausdrücklich hervorgehoben worden, jeder der philosophischen Richtungen und Bestrebungen in der Gegenwart, denen es nur Ernst um die Wissenschaft ist, so weit es möglich ist, der Zutritt gestattet sein; es wird sich aber auch eine jede gefallen lassen müssen, eine wissenschaftliche Polemik gegen sich hervorzurufen. Nur aus dem Kampfe der verschiedenen philosophischen Elemente und durch die Dialektik der Gegensätze kann sich das neue philosophische System

der Zukunft durch seine eigene Kraft und Lebensfähigkeit herausringen.

Dass unser Augenmerk hierbei insbesondere auf die Hegel'sche Schule gerichtet ist, welche des Meisters grosses Werk allseitig fortzuführen unternommen hat und, bei allen in ihrem Schoosse obwaltenden, zum Theil sehr bedeutenden Differenzen, doch in Prinzip und Methode ihren theoretischen Einheitspunkt festzuhalten strebt, ist ebenso natürlich, als für ein Unternehmen, wie das unsrige, unerlässlich. Der Schule, in allen ihren Verzweigungen, ist hier ein Versammlungsplatz eröffnet, um ihre speculativen Bestrebungen zu concentriren, ohne dass der Kampf der Geister und die Freiheit des Forschens durch den Fanatismus irgend welcher Intoleranz beeinträchtigt würde; und es ist unser angelegentlicher Wunsch, dass diejenigen Seiten der von Hegel ausgegangenen Schule, denen es noch Ernst ist um die Substanz der grossen Errungenschaft des Meisters, im eigenen Interesse der Schule selbst, aus ihrer bisherigen Zerstreuung sich zusammennehmen, um einem gänzlichen sporadischen Auseinanderfallen entgegen zu arbeiten. Wo es das grosse gemeinsame Interesse der Wahrheit gilt, sollten billig die so häufig sich breit machenden Motive der Eitelkeit, des Misstrauens und des Isolirens verschwinden. Der philosophischen Gesellschaft zu Berlin gebührt der Ruhm, hierin mit edler Uneigennützigkeit der übrigen Schule vorangegangen zu sein. Möge diese schöne That nicht ohne Nachfolge bleiben!

Die „Philosophie der Gegenwart" ist aber nichts weniger, als ein fertiges Dogma und festes Resultat, sondern der lebendige Fluss der reinen und ewigen Idee, welche sich zu immer neuer Vertiefung in sich selbst zusammennimmt und in immer neuen Gestalten des Systems ausprägt, die den wahrhaften bleibenden Gehalt der früheren in sich aufnehmen, was aber Vergängliches daran war, der Geschichte überlassen. Was sich näherhin gegenwärtig als das wesentliche Interesse des speculativen Denkens kund gibt, lässt sich ohne grosse Schwierigkeit auf seinen allgemeinen Ausdruck bringen.

Die Hegel'sche Philosophie hat das Absolute als das Erste, und als von ihm nothwendig gesetzt, als die Selbstentwickelung des Absoluten die Welt, das Endliche betrachtet, oder, mit an-

deren Worten, die durch Vermittelung des Objects zur Subjectivität, zum Selbstbewusstsein, in der Form des mit dem wahrhaften Sein schlechthin identischen Denkens sich erhebende absolute Substanz als das Prinzip der Philosophie bestimmt. Ist nun aber schon der Begriff dieser Erhebung, als Entwickelung, wenn diese nicht in einen hohlen Schein sich auflösen soll, mit dem Begriffe des Absoluten, als des schlechthin Unbedingten und in sich Vollendeten, nicht wohl in Einklang zu bringen und ausserdem die Bestimmung dieser Entwickelung als Denken eine durch das System selbst keineswegs gerechtfertigte und darum unerwiesene Voraussetzung des Hegel'schen Standpunktes, auf welchem überdiess, in letzter und höchster Instanz, in dem schlechthin nothwendigen Prozesse der Entwickelung des Absoluten die That, die Freiheit und Autonomie des hier zum blossen verschwindenden Momente der göttlichen Selbstentwickelung herabgesetzten Menschengeistes untergeht: so liegt es in der Natur des zu immer grösserer Vertiefung in in sich selbst fortschreitenden Geistes, aus der Negation und Kritik des Hegel'schen Prinzips zum positiven Aufbau eines neuen Systems aus einem tieferen Prinzip sich zu erheben. Diess ist das philosophische Streben der Gegenwart, wobei nur zuzusehen ist, dass die Philosophie nicht aus der Scylla des Hegel'schen Dogmatismus in die Charybdis eines noch weit schlimmeren, des theologischen, falle.

Allerdings darf die Philosophie, die eine tiefere Einigung von Idealismus und Realismus erstrebt, den Begriff der Substanz, die Subject ist, den Begriff des Ich, der das Eine und Alles der Philosophie und ihr absoluter Anfang ist, nicht aufgeben; sie hat ihn vielmehr wahrhaft dadurch zu erfüllen, dass mit der theoretischen Seite des Ich, der Entwickelung, als der Dialektik der Nothwendigkeit, auch die gleichberechtigte praktische Seite des Ich, der Wille, die That, als worin die wahrhafte Autonomie des Subjects ruht, vereinigt werde. Aber dieser mit dem ganzen Reichthume des Universums erfüllte Begriff des Ich, als der Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, von Entwickelung und That, ist eben nur das Wesen der Welt, als der substantiellen Einheit von Subject und Object, welche nicht mit dem Begriffe des Absoluten identisch ist, sondern dieses letztere als ihre immanente Voraussetzung und als die ewig gegenwärtige Kraft

ihrer Freiheit in sich trägt. Das Ich, als das lebendige Dasein des Absoluten, ist nicht dieses selbst, nicht Gott, sondern mit sich selbst eins in Gott, der ein Element des Ich, nicht aber dieses ein Moment Gottes, ist.

Ist dieser Begriff der Grundgedanke des Reiff'schen Systems, welches mit dem Anspruch auftritt, aus der Kritik und Negation des Hegel'schen Prinzips ein neues lebenskräftiges Prinzip gewonnen zu haben und daraus ein System aufzubauen, welches alle berechtigten Momente der philosophischen Bestrebungen der Gegenwart in sich aufnehme und zu organischer Totalität vereinige: so wird es die Zukunft zu bewähren haben, ob dieses System, wenn es sich aus seinen bisherigen vielversprechenden Anfängen zur systematischen Totalität vollständig herausgeboren hat, den Lorbeer des Sieges brechen wird. Dass dieser Reiff'sche Standpunkt den von der Religion, wie vom sittlichen Bewusstsein der Zeit mit allem Recht geltend gemachten Forderungen des Gemüths — freilich nicht einer seichten, ebenso substanz-, als kraftlosen Gemüthsseligkeit — die gebührende Rechnung trägt, wird nicht als seine geringste und letzte Empfehlung angesehen werden dürfen.

So viel im Allgemeinen über die philosophische Physiognomie der Gegenwart. — Was nun die äussere Stellung unserer Jahrbücher in der Literatur der Gegenwart angeht, so war allerdings die Zeit der hallisch-deutschen Jahrbücher, im Vergleich mit der unsrigen, in mehr als einer Hinsicht eine weit glücklichere und naivere. Mit frischer Begeisterung und kühnem Drange arbeitete damals, nachdem den allgemeinen Literaturzeitungen, mit ihrer trockenen empirischen Gelehrsamkeit, schon durch die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik der Untergang bereitet war, eine jugendliche Denkerschaar an der Erreichung des schönen Zieles, die Hegel'sche Philosophie für das gebildete Bewusstsein flüssig zu machen und die Praxis der philosophischen Idee anzubahnen. Und man mag gegen Ruge sonst haben, was man wolle, man mag insbesondere an seiner neuesten Haltung nach dem Untergange der deutschen Jahrbücher vielerlei auszusetzen haben — und er wird selbst sein Schicksal als seine That auf sich nehmen müssen —: die Gestalt und Physiognomie des Mannes, die uns in seinen Aufsätzen in den hallisch-deutschen

Jahrbüchern und jetzt wieder in seinen gesammelten Schriften entgegentritt, wird in dem Reiche des Geistes und in der Geschichte der neuesten deutschen Philosophie als glänzendes Sternbild fortleben. An seinen Namen knüpft sich eine grosse That, der Anfang der praktischen Befreiung des deutschen Geistes durch die philosophische Idee, ein Ruhm, der ihm unverkümmert bleiben muss. Ruge ist ehrlich genug gewesen, dem deutschen Vaterlande, dem er mit trotzigem Uebermuthe den Rücken gekehrt hatte, sich wieder zuzuwenden; er hat sich jetzt wieder in der „Leipziger Revue" einen Kampfplatz bereitet und arbeitet an der Verwirklichung noch anderer Plane. Ob er aber mit seinem Wirken noch eine grosse und reiche Zukunft haben wird — wir bezweifeln es! Seine Vergangenheit ist sein Ruhm, und es war ihr Glück, dass die deutschen Jahrbücher aufhörten, ehe sie förmlich Banqueroute gemacht hätten. Wie viel schimpflicher und armseliger sind doch die einst so berühmten Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik zu Ende des vorigen Jahres zu Grabe gegangen, nachdem ihnen schon bei beginnendem zweiten Decennium ihres Bestehens durch die Gründung der hallischen Jahrbücher der Lebensnerv abgeschnitten worden und sie seit den letztvergangenen Jahren nur noch siech und matt an fremdem Stabe dahin geschlichen waren!

Auf positive Beiträge, welche die philosophische Belebung der Specialwissenschaften durch die wahre dialektische Methode im Auge gehabt und dem gelehrten Empirimus der bisherigen specialwissenschaftlichen Journale glücklich entgegengearbeitet hätten, hatten indessen weder die Berliner, noch die hallischen Jadrbücher reflectirt. Nur für die Theologie rief, nachdem die 1836 von Bruno Bauer in Berlin gegründete „Zeitschrift für speculative Theologie" nur kurze Zeit bestanden hatte, das letzte Lebensjahr der deutschen Jahrbücher ein solches, in dem Boden der philosophischen Errungenschaft der Neuzeit wurzelndes Specialjournal in Zeller's „theologischen Jahrbüchern" hervor, die seit fünf Jahren in würdiger Weise den auf die Voraussetzung rückhaltsloser Kritik gegründeten freien wissenschaftlichen Standpunkt eines durch das ganze Gebiet der Wissenschaft durchzuführenden Prinzips in der Theologie vertreten. Sind nun aber die theologischen Jahrbücher über den engen Kreis weniger schwäbischer Theologen

so wenig hinausgegegangen, dass nur hin und wieder der Name eines oder des anderen, und zwar auch fast wieder nur süddeutschen, Theologen dem Leser begegnete, im Wesentlichen aber die Zeitschrift vorwaltend als das Organ der Baur'schen Richtung in Tübingen anzusehen war; erscheint dieselbe ferner seit dem vorigen Jahre auf einen, durch äussere Verhältnisse gebotenen, engeren Umfang reducirt: so war es wenigstens kein ungerechtfertigtes Unternehmen, die speculative Theologie in einem allgemeinen philosophischen Organe, das alle Specialwissenschaften nach ihrer philosophischen Seite in sich schloss, ebenfalls mit hereinzunehmen.

Noch sind Schwegler's „Jahrbücher der Gegenwart" hier mit gebührender Anerkennung zu erwähnen, in welchen sich die allgemeinere, dem Leben und den praktischen Interessen der Gegenwart zugewandte Seite des von den hallisch-deutschen Jahrbüchern, in ihrem blühenden Stadium, repräsentirten Strebens concentrirt. Hat sich diese ihre Tendenz in den letzten Jahren rein und entschieden genug herausgeschält, um damit von selbst das eigentlich wissenschaftliche und philosophische Interesse, als solches, auszuscheiden; so ist es zugleich unverkennbar, dass die ursprünglich beabsichtigte „freie und prinzipielle Erörterung der obschwebenden Zeitfragen und bedeutendsten Zeiterscheinungen" zwar nicht aufgegeben ist, doch aber mehr und mehr dem doch immer untergeordneten Reflexionsstandpunkte eines bloss geistreichen Raisonnements, zum Nachtheile der prinzipiellen Tiefe der Idee, Platz gemacht hat.

Das Interesse für die eigentliche Fortbildung der Philosophie selbst hatte nun zwar schon seit 1838 in Fichte's „Zeitschrift für Philosophie" — neben der dabei noch besonders genommenen Rücksicht auf die speculative Theologie — eine wenn auch einseitige und eben nicht besonders lebhafte Vertretung gefunden. Fichte's Zeitschrift — bisher, nach des Herausgebers unlängst ausgesprochener Versicherung, „das einige Organ, das sich der Philosophie in engerer Bedeutung gewidmet hat" — ist das Organ der specifisch-theologischen, der dogmatisch-christlichen Philosophie. Sie verhält sich allerdings zu Hegel kritisch und heterodox; aber sie kennt weder im Inhalte, noch in der Form die Freiheit und Kühnheit der wahrhaften Negativität des Geistes, die mit Energie und frischer Lebensfülle dem Gesetze des philosophi-

schen Denkens sich hingibt und der Allmacht der Wahrheit unbedenklich vertraut. Sie will die Hegel'sche Philosophie über ihre eigenen Beschränkungen hinausführen und die Philosophie mit der christlichen Vorstellung versöhnen, und vergisst, dass eine Theologisirung und Dogmatisirung der Philosophie in sich selbst das Gericht ihrer Schwäche trägt. Auch wir wollen — und wer sollte es auch nicht? — eine „vom Studium der Geschichte befruchtete Philosophie;" ist aber, fragen wir, Geschichte nicht auch zugleich Kritik? Was wäre jene ohne diese immanente Macht ihrer eigenen Dialektik? Die Philosophie soll „dem Geist der Zeiten die letzte Gestalt geben," also, wie Hegel sagt, gleich der Eule der Minerva, erst dann ihren Flug beginnen, wann der Geist des Lebens alt geworden ist? Aber hat denn der Geist der fortschreitenden Zeiten jemals eine feste Gestalt für alle Zukunft angenommen? Und die Philosophie sollte dieses Ziel haben, zum festen Dogma zu erstarren? Sie hat „auch über die Loose der Zukunft zu entscheiden!" antwortet man darauf. Aber kann sie diess anders, als nachdem sie die Vergangenheit wahrhaft begriffen hat? Und heisst: diese begreifen nicht auch, ihre Einseitigkeit aufzeigen und das durch die kritische Macht der Geschichte, die Macht des fortschreitenden Geistes Negirte ausscheiden und es den Todtengräbern überlassen? „Keine Theologie soll die Philosophie in Obhut nehmen," sagt man, und will doch wieder „eine vom Standpunkt der christlichen Weltanschauung entworfene Philosophie gründen:" — heisst das nicht, in Einem Athem sich widersprechen? — — . . . .

Die Fichte'sche Zeitschrift hat, wie wir erfahren, mit dem Anfange dieses Jahres eine Krisis erfahren, indem der Verlag von Tübingen nach Halle überging und Ulrici künftig als Mitherausgeber auftreten soll. Wir sind begierig, wie weit diese Uebersiedlung vom Neckar an die Saale eine Reorganisation und Verjüngung der Zeitschrift, die sich künftig der „Philosophie und philosophischen Kritik" widmen will, zur Folge haben und welche Früchte die Coalition mit den Naturforschern, die Herr Dr. H. Vogel zu Wunsiedel in Bayerns Oberfranken im October 1846 so eifrigst begrüsst hat, für die Philosophie tragen wird. Man muss auch gestehen, dass Tübingen und der Verlag von Zeller's und Schwegler's Zeitschriften nicht der rechte Boden für Fichte war,

Als ein unzweckmässiges und überflüssiges Unternehmen konnte unter solchen Umständen der Plan unserer Jahrbücher um so weniger erscheinen, als dieselben gleich von Anfang, ohne die bestimmte Beziehung zum Leben und die wissenschaftliche Lösung der praktischen Probleme der Gegenwart auszuschliessen — denn Wissenschaft und Leben lassen am wenigsten sich in unserer Zeit noch trennen —, „einestheils die systematische Bearbeitung sämmtlicher Disciplinen der Philosophie, im strengen Sinne des Wortes, anderntheils die philosophische Durchdringung der empirischen Wissenschaften" sich zum Ziel gesetzt haben und „von diesem Standpunkte aus denjenigen Männern der Wissenschaft, welche der Autonomie der philosophischen Idee huldigen und von derselben im Denken, Forschen und Handeln geleitet werden, die bisher vermisste Gelegenheit darbieten wollen, in einem geeigneten Organe ihre Studien und Kritiken dem wissenschaftlichen Publikum vorzulegen."

Es erscheint nämlich, neben der Fortbildung der Philosophie, im engeren Sinne des Wortes, die in ihrer bisherigen Gestalt den Bedürfnissen der Zeit nicht mehr entspricht, als eine dringende Anforderung an die vom wahrhaften Geiste der Wissenschaft und ihrer Methode durchdrungenen Männer der Specialfächer, sich zu gemeinsamer Geistesarbeit für diesen Zweck zu concentriren, und durch die That zu beweisen, dass die Wissenschaft nicht aufhören kann, die wahre Macht der Zeit und die Mutter des Lebens zu sein. Aber diese ihre Macht liegt allein in der philosophischen Idee, und die Wiedergeburt der Wissenschaften, die unsere Zeit mehr und mehr anstrebt, ist allein die freie That des philosophischen Geistes. Was ist auch der Begriff der Speculation und der Philosophie, als speculativer, anders, als dass sie das Gegebene mit der Idee durchdringe, die empirische Wirklichkeit zu ihrer Wahrheit erhebe?

Wir sind von mehreren Seiten aufgefordert worden, das „speculativ" auf dem Titel der Jahrbücher zu streichen, weil es nach der Studierlampe schmecke und die Männer der Praxis von vorn herein abschrecken könne. Man wollte dafür lieber geradezu „praktische" Philosophie gesetzt wissen. Wir mochten uns indessen, nach reiflicher Prüfung dieser Rathschläge, zu solcher Aenderung um desswillen nicht entschliessen, weil nach

unserem Dafürhalten die Philosophie gerade als wahrhaft speculative keineswegs ein von der lebendigen Wirklichkeit abgewandtes, abstractes, sondern wahrhaft concretes Denken, weil die speculative Philosophie gerade als solche auch durch und durch praktisch ist und ebenso, wie die besonderen Wissenschaften, auch das Leben mit ihrem Aether zu durchdringen hat, soll sie anders ihrem Begriffe entsprechen. Nicht aber zum Vorurtheil der Menge herabzusteigen und sich demselben anzubequemen, geziemt der Philosophie, sondern das Vorurtheil aufzuklären und die gewöhnliche Vorstellung zu ihrer Wahrheit aufzuheben, ist ihr Beruf. Darum heisse unsere Zeitschrift nach wie vor die „Jahrbücher für speculative Philosophie," und dieselben mögen ihren Titel durch ihre Leistungen rechtfertigen!

Es gibt keine Wissenschaft ausserhalb der Philosophie, und alle Fakultäten haben ihre Wahrheit und Rechtfertigung allein in der Philosophie, die sie alle umschliesst. Die einzelnen Wissenschaften müssen in ihrem eigenthümlichen Wesen aus der philosophischen Idee selbst abgeleitet werden und durch das Prinzip der Philosophie ihre encyclopädische Stellung im Systeme erhalten. In diesem Sinn und Zusammenhange hat das Wort Ruge's seine Wahrheit, dass „die neue Form der Wissenschaft alles Material der alten Fakultäten in philosophische Historie und Philosophie aufzulösen" habe. Für diese anzustrebende neue Form der Wissenschaft wollen die Jahrbücher das Centralorgan sein, in welchem sich die philosophischen Kräfte aus dem Kreis der Specialwissenschaft als in dem einzigen bestehenden Organe vereinigen, welches neben dem Interesse der Fortbildung der Philosophie als solcher auch den ganzen Kreis der realen Wissenschaften in sich aufgenommen und es sich zum Ziele gesteckt hat, die Wiedergeburt der einzelnen Wissenschaften durch die Taufe der Philosophie vorzubereiten und mitdarstellen, die Genien der Specialwissenschaften entbinden zu helfen. Möchten sich also doch immer mehr tüchtige Männer aus den positiven Feldern der Wissenschaften an unserem Unternehmen betheiligen und unseren Plan zu dem ihrigen machen!

Möge für die Jahrbücher dieses Jahr ein glückliches sein!

Worms, im Januar 1847.

L. Noack.

I.

Das Prinzip der Philosophie.

Von

Professor Dr. Lindemann

in

Solothurn.

Zweiter Artikel.

(Vgl. den vorigen Jahrgang, 4. Heft, S. 108—127.)

3. Kann das Reiff'sche Prinzip die Grundlage einer zu erstrebenden allgemeinen Philosophie bilden?*)

1. (S. 68.) „Die Philosophie bewegt sich durchaus im Begriffe des Unbedingten; dieser Begriff ist ihr Prinzip, von welchem sie ausgeht und auf welchès sie Alles bezieht. Die erste Aufgabe der Philosophie ist daher, diesen Begriff zu rechtfertigen. Sie entsteht in und mit diesem Begriffe; die Nachweisung der Genesis dieses Begriffs ist auch die Begründnng der Philosophie."

In der Reiff'schen Abhandlung über das Prinzip der Philosophie vermisse ich vorerst die durchaus nöthige ausführliche Beantwortung der Frage: wie das Prinzip der Philosophie beschaffen sein müsse? Denn nach Einsicht dessen, was ich in meinem vorigen Artikel darüber gesagt habe, ist es gar nicht gleichgültig, welche Ansicht sich Jemand über das Prinzip selbst

*) Ich werde hier die Hauptlehren der im ersten Hefte des vorigen Jahrgangs dieser Jahrbücher S. 68 u. ff. enthaltenen Reiff'schen Abhandlung in der Art beleuchten, dass ich die wichtigeren derselben in ihrer Reihenfolge mit Zahlen bezeichne, und dann einer jeden Ziffer meine Bemerkungen anknüpfe.

als solches gebildet hat. Wir wissen aus der neueren Geschichte der Philosophie, wie Einige nur ein Erkenntnissprinzip, Andere dagegen nur ein Sachprinzip, wieder Andere das Eine ungeschiedene Prinzip anzunehmen gemeint sind; ja Einigen bedeutet Prinzip nur der Anfangs- und Ausgangspunkt ihres Philosophirens. Nach Reiff soll nun der Begriff des Unbedingten das Prinzip der Philosophie sein, dessen Rechtfertigung im Folgenden versprochen wird. Es beginnt sonach die R.'sche Philosophie eigentlich mit einer erst nachträglich zu erweisenden Behauptung, nicht aber mit einer an sich unbezweifelbaren und somit allen Menschen von vorn herein einleuchtenden Erkenntniss; denn eben das hier aufgestellte Prinzip ist schon vielfach Gegenstand des Zweifels und des Streites gewesen, ist es noch gegenwärtig und wird es auch noch künftig bleiben.

2. „Ist die Idee des Unbedingten uns in unseren Vorstellungen, sowie wir diese im Bewusstsein vorfinden, gegeben?" Zur Beantwortung dieser Frage wird ganz richtig nachgewiesen, dass uns die Idee des Unbedingten, des Unendlichen, Gottes und der Welt nicht durch leibliche Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen veranlasst gegeben sei (S. 69). „Nur, dass wir den Begriff des unendlichen Ganzen der Welt haben, das allein treibt uns, in der Einbildungskraft über den Theil der Welt, den wir sehen, hinauszugehen und das räumliche Bild desselben immer weiter in's Grenzenlose auszudehnen, dieser Begriff kommt also nicht von der sinnlichen Wahrnehmung; er hat einen höheren Ursprung, d. h. der Begriff des Unendlichen, des Unbedingten ist uns nicht gegeben." (S. 69.)

Wenn R. den angeführten Begriffen einen höheren Ursprung beilegt, als die sinnliche Wahrnehmung, so scheint er ebenfalls anzunehmen, dass wir auch angeborene oder wenigstens dunkle Begriffe haben, womit ich gerne übereinstimme; indem alle Menschen in den Ahnungen des Denkgesetzes und der Grundwesenheiten (Kategorien) der Dinge wenigstens dunkle Begriffe mit sich bringen, ohne welche sie, wie ich nach dem Vorgange Krause's in meiner „Lehre vom Menschen" und in meiner „Denkkunde" ausführlich nachgewiesen habe, nicht einmal die sinnliche Erkenntniss zu bilden vermöchten. Die höchsten Begriffe lassen sich nun allerdings nicht mittelst unserer nur endliche Gebilde schaffenden Einbildungskraft darbilden; wollen wir uns dennoch solche Begriffe vorbilden, so kann dieses nur annäherungsweise dadurch geschehen, dass wir das ursprünglich endliche Phantasiebild „in's Grenzenlose

ausdehnen," oder aber dadurch, dass wir uns davon ein Sinnbild (Symbol) machen. Dass solche höhere Begriffe nicht durch sinnliche Wahrnehmung gegeben sind, ist eine Thatsache, die ich um so lieber mit R. anerkenne, weil ich mich stets mündlich und schriftlich dafür ausgesprochen habe. Wenn sie aber auch nicht durch sinnliche Wahrnehmung gegeben sind, so kann man doch nicht sagen, dass sie uns überhaupt nicht gegeben sind; indem sie alle Menschen jedenfalls als dunkle Ahnungen mit sich bringen, sie also immerhin der geistigen Wesenheit oder Natur derselben eingepflanzt oder gegeben sind. Auffallend blieb mir nur dieses, dass R., da er doch in seinen einzelnen Lehrsätzen von Vorstellungen, Sinnempfindungen, Wahrnehmungen, der Mitwirkung der Einbildungskraft und von Begriffen eines höheren Ursprunges spricht, uns nicht wenigstens in einer gedrängten Uebersicht seine Ansicht über das Verhältniss dieser Erkenntnissthätigheiten unter sich und mit dem Einen Erkennen dargethan hat, was mir doch bei einer strengphilosophischen Entwickelung des ersten Anfangs der Philosophie höchst wichtig erscheint. Wird doch bekanntlich die Behauptung, dass einzelne Begriffe einen höheren Ursprung haben, nicht allgemein zugestanden, sie kann somit nicht grade als eine ausgemachte Sache angesehen werden.

3. „Diess nun, dass der Begriff des Unendlichen uns im bemerkten Sinne nicht gegeben ist, dass wir über das, was uns gegeben ist, hinausgehen müssen, um zu jenem Begriffe zu gelangen, diess ist es, was eine Einleitung in die Philosophie nothwendig macht, welche in und mit dem Begriffe des Unendlichen entsteht und völlig Eins mit demselben ist. Diese Einleitung zeigt uns den Weg, auf welchem wir uns über das unseren Sinnen Gegebene zum Begriffe des Unendlichen erheben; sie weist die Entstehung dieses Begriffs nach, welcher nur in einem von den Sinnen unabhängigen höheren Vermögen der Vernunft angetroffen werden kann. Diese Einleitung wäre aber nicht möglich, wenn kein Uebergang möglich wäre von der sinnlichen Vorstellung zu jenem Vernunftbegriff, wenn es kein Mittleres gäbe zwischen beiden, in welchem ebenso die sinnliche Vorstellung wie der Vernunftbegriff enthalten ist. Gibt es ein solches Mittleres — —, dann dürfen wir nur zusehen, wie sich dieser Vernunftbegriff von diesem Ineinandersein mit der sinnlichen Vorstellung befreit, um als reiner Vernunftbegriff des Unendlichen in's Bewusstsein zu treten; wir haben damit den Begriff des Gegenstandes der Philosophie, haben den Standpunkt, den Anfang der Philosophie erreicht." (S. 69.) Nach S. 70 hat die Einleitung dieses Mittlere aufzusuchen, es als Thatsache aufzufassen, durch deren „Analyse" wir sofort den reinen Begriff des Unendlichen finden.

Wir bemerken hier, dass R., der nach 1 und 2 in seinem Philosophiren vom Unbedingten ausgeht, statt dieses nun seinem selbstständigem Gehalte nach weiter zu verfolgen, zu dem von ihm doch wesentlich verschiedenen Begriffe des Unendlichen überspringt, beide Begriffe mit einander vermengt und stattsetzt, also beide in ganz gleichbedeutendem Sinne zu nehmen scheint. Meiner Ansicht nach gilt (weil der Grundwissenschaft zufolge jede Grundwesenheit auf jede andere anwendbar ist) zwar von dem Unbedingten, dass es auch unendlich ist, und von dem Unendlichen, dass es auch unbedingt ist; aber beide Grundwesenheiten drücken sicherlich, wie dieses der sie schaffende Sprachgeist der gebildeten Völker mit Bestimmtheit ahnete, Verschiedenes aus. Die Begriffe: unbedingt und unendlich sind eigentlich verneinliche Ausdrücke für selbstständig und ganz. Unbedingt ist nämlich zuhöchst dasjenige Wesen, das durch kein anderes Wesen bedingt, also durchaus unabhängig, sich selbst setzend, selbstständig ist. Unbedingtsein heisst mithin: in aller Hinsicht selbstständigsein. Unendlich ist dasjenige Wesen, das kein Ende und keine Grenze hat, das sonach Alles in sich fasst, ausser welchem Nichts gedacht werden kann, dem Nichts fehlt, das also in aller Hinsicht ganz ist. Unendlichsein heisst demnach in aller Hinsicht ganzsein. In aller Hinsicht selbstständigsein ist aber gewiss eine andere Aussage, als in aller Hinsicht ganzsein; folglich dürfen auch die verneinlichen Ausdrücke dafür, d. i. das Unbedingtsein und das Unendlichsein, nicht mit einander verwechselt und gleichbedeutend für einander gesetzt werden. Da nun nach R. das Unbedingte Prinzip der Philosophie, es aber auch mit dem Unendlichen gleich sein soll, so dürfte dann ebenso gut auch das Unendliche als Prinzip der Philosophie angesehen werden, und dieses um so mehr, als wir seiner Ansicht nach mit dem Begriff des Unendlichen den Gegenstand, Standpunkt und Anfang der Philosophie erreichen. — Dass darum eine Einleitung in die Philosophie nothwendig sei, weil uns der Begriff des Unendlichen in der gewöhnlichen Wahrnehmung nicht gegeben ist, dieses darf nur insoweit zugegeben werden, als der Begriff des Unendlichen einer von jenen höheren Begriffen ist, welche erst durch die tiefere Philosophie gerechtfertigt und klar gemacht werden können. Dass aber die Philosophie nur in und mit diesem Begriffe entstehe und völlig

Eins mit demselben sei, das möchte kaum Einer unserer Fachgenossen R. zugestehen; denn ausser dem Begriffe des Unendlichen und Unbedingten haben wir noch die Begriffe: Wesenheit, Sein, Gott, Natur, Geisterreich, Menschheit u. s. w., welche ihrem Inhalte nach sehr verschieden von einander und grundwichtige Gegenstände der Philosophie sind. Wer philosophirt, der scheint mir überhaupt und zunächst über die Wesenheit oder die innere Natur der erscheinenden Dinge gebührenden Aufschluss zu verlangen; ob sie unendlich sind und ob es überhaupt ein Unendliches gibt, das bleibt in der Regel vorläufig eine unentschiedene Frage und darum eine Aufgabe der tieferen Forschung. Ueberhaupt kann die Einleitung in die Philosophie ihre entsprechende Bestimmung selbst nur in der sachgemässen Anleitung zur Aufsuchung des Prinzips finden, das dem Neuling in der Philosophie unbekannt ist. — Dass wir mit der Befreiung des reinen Vernunftbegriffs des Unendlichen von der sinnlichen Vorstellung „den Begriff des Gegenstandes, den Standpunkt und den Anfang der Philosophie erreicht“ haben, das möchte daher nur als eine für R. einzig gültige Ansicht anzusehen sein, die sicherlich von Wenigen getheilt wird. Denn wenn man auch das Unendliche mit dem Unbedingten unbefugter Weise gleich setzen wollte, so würde dennoch diese Behauptung, weil zu allgemein und unbestimmt, doch nur theilweise wahr sein; indem nicht nur das Unbedingte und Unendliche, sondern die Wesenheit aller Dinge Aufgabe der Philosophie ist, und man von jedem Wesenlichen, insbesonders aber vom Standpunkte des Ichs aus, einen Anfang der Philosophie erreichen kann.

4. „Dieses Mittlere, führt R. (S. 70) fort, findet sich als unläugbare Thatsache vor. Alles, was wir sinnlich vorstellen, stellen wir in der Form des Raumes vor (denn auch das in der Form der Zeit Vorgestellte versetzen wir doch in den Raum). Die Einbildungskraft trägt aber unser sinnliches Vorstellen über jede begrenzte, wirklich wahrgenommene Raumgrösse hinaus; sie dehnt die Raumgrösse immer weiter in's Grenzenlose aus.“ Diese Erweiterung sei „eine freie, von äusseren Eindrücken unabhängige Construction des unendlichen Raumes. So wirkt offenbar in der Einbildungskraft schon ein höherer Begriff mit, der Vernunftbegriff des Unendlichen, und beides, dieser Vernunftbegriff und die sinnliche Vorstellung, ist in ihr noch in einander. „Das Zusammensein beider, d. i. des begrenzten Raumbildes der Einbildungskraft und des Vernunftbegriffes“ sei „vorerst als reine Thatsache aufzufassen.“

Auch hier macht R. den Anfang mit dem „Vorstellen,“ ohne dieses vorher als Thätigkeit des Ichs näher untersucht zu haben.

Gewiss weiss auch er recht gut die verschiedenen Ansichten über das Vorstellen; indem einige Denker darunter nur die Thätigkeit der Einbildungskraft, andere dagegen die ganze Erkenntnissthätigkeit verstehen. Würde er diesen an sich nicht unwichtigen Gegenstand einer kurzen Untersuchung gewürdigt haben, so wäre er wahrscheinlich auf die Eine Erkenntnissthätigkeit des Ichs gekommen, in welcher die Thätigkeit der leiblichsinnlichen Wahrnehmung, des Vorstellens der Einbildungskraft und der Verstandes- und Vernunfterkenntniss untergeordnet enthalten sind, und von welcher aus, bei einer stufenmässig fortschreitenden Entwickelung derselben, sich ihm dann nicht bloss der Gedanke des Unendlichen, sondern auch das ganze subjective und objective Gebiet der menschlichen Erkenntniss allmählig dargeboten hätte. — Die Einbildungskraft stellt nun wohl ihre Gebilde in Form des Raumes, zugleich aber auch in Form der Zeit und in der aus der Verbindung des Raumes und der Zeit hervorgehenden Bewegungsform vor. Der Begriff des Unendlichen könnte daher ebenso gut, als er durch die in der Einbildungskraft ausgedehnte, wahrgenommene Raumgrösse bei R. veranlasst werden will, auch durch die in's Grenzenlose ausgedehnte Zeit- und Bewegungsgrösse geweckt werden; denn so gut R. sagt: „denn auch das in der Form der Zeit Vorgestellte versetzen wir doch in den Raum," ebenso gut kann man auch sagen: denn auch das in der Form des Raumes Vorgestellte versetzen wir doch in die Zeit oder hat doch die Form der Bewegung an sich; dass dieses Verfahren aber „eine von äusseren Eindrücken unabhängige Construction" sei, möchte wiederum aus dem Grunde nicht ganz zugegeben werden können, weil uns ja die durch die Sinne wahrgenommene Raumgrösse der eigentliche Anlass sein soll, dieselbe in's Grenzenlose auszudehnen und den Vernunftbegriff des Unendlichen zu wecken.

5. Wenn wir die in dieser Thatsache ungeschieden in einander liegenden Elemente unterscheiden, so „werden wir den Vernunftbegriff des Unendlichen, den Begriff der Philosophie, finden." (S. 71) Unser Vorstellen gehe über das sich immer wieder erweiternde begrenzte Raumbild in's Unendliche hinaus. Auf diese Weise werde nicht der unendliche ganze Raum selbst erreicht, sondern sowie wir über die Grenze einer Vorstellung hinausgehen, fallen wir in unserem Vorstellen immer wieder in die Grenze zurück. Wir streben also in diesem Vorstellen das Unendliche zu erreichen, erreichen es aber nicht wirklich. — „Da haben wir offenbar zwei Elemente zu unterscheiden: 1) die Vor-

stellung eines begrenzten Raumbildes; 2) die Vorstellung als hinausgehend über diese Grenze. Indem die Vorstellung hinausgeht über die Grenze, hört sie auf, ein Object vorzustellen; denn ein objectiv vorgestelltes ist als solches ein begrenztes Raumbild. Folglich wendet sich das Vorstellen, indem es über die Grenze des vorgestellten Raumbildes hinausgeht, vom objectiv Vorgestellten weg auf sich selbst zurück; d. h. das Bewusstsein stellt nicht ein objectives vor, sondern sich selbst. Hier haben wir also in einer unläugbaren, Jedem nahe liegenden Thatsache das eigentliche Motiv der Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst. Und wir werden sehen, dass die Philosophie mit dieser sich eröffnet."

Abgesehen davon, dass es für die Vorstellung der Einbildungskraft unmöglich ist, überhaupt über die Grenze hinauszugehen, indem sie nur Begrenztes darstellen kann; abgesehen davon, dass die Vorstellung nie aufhören kann, einen Gegenstand innerlich darzubilden oder mit R. zu reden, „ein Object vorzustellen:" so scheint doch hier ein offenbarer Trugschluss obzuwalten. Untersuchen wir nämlich die R.'sche Schlussfolgerung näher, so müsste sie offenbar folgende Vordersätze (Prämissen) haben:

Was aufhört, einen Gegenstand vorzustellen, das geht auf sich selbst zurück (?);

die über das begrenzte Raumbild hinausgehende Vorstellung hört auf, einen Gegenstand darzustellen (?):

Folglich geht die über das begrenzte Raumbild hinausgehende Vorstellung auf, sich selbst zurück.

Einen solchen Schluss nennt die Denkwissenschaft oder Logik sowohl seines Ober-, als seines Untersatzes wegen eine Beweiserschleichung (*petitio principii*); indem er in seinen Vordersätzen Lehren als wahr voraussetzt, die erst noch zu erweisen und keineswegs allgemein zugestanden sind, vielmehr allgemein bestritten werden dürften. Denn was aufhört, überhaupt ein Gegenstand zu sein, das muss nothwendig ganz, also auch für sich selbst aufhören, es kann also in keiner Weise mehr vorhanden sein, also auch nicht auf sich selbst zurückgehen. Und die über die näheren Grenzen hinausgehende Vorstellung stellt dann immer ein Raumbild in weiteren Grenzen dar, kann also gar nicht aufhören, eine begrenzte zu sein und einen Gegenstand abzubilden. Diese „unläugbare Thatsache" R.s, mittelst welcher er „das eigentliche" Motiv der Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst, und die Eröffnung der Philosophie gefunden haben will, ist daher weit

entfernt, Jedem nahe zu liegen; sie fällt vielmehr bei einer schärferen Betrachtung in ihr Nichts zurück. — Wie nothwendig es gewesen wäre, dass sich R. über die Bedeutung „des Vorstellens“ näher erklärt hätte, leuchtet insbesonders hier ein; indem er hier plötzlich das Vorstellen, das doch seiner eigenen Ansicht nach „nicht über das begrenzte Raumbild hinausgeht,“ mit „dem Bewusstsein“ gleichsetzt, welches letztere doch in dem Vernunftbegriff des Unendlichen über das begrenzte Raumbild hinausgeht.

6. „Diese Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst ist zwar eine Abstraction von jedem möglichen objectiv vorgestellten Gegenstande, aber sie ist darum keineswegs die absolute Abstraction von allem Inhalte, das völlig Leere und Unbestimmte; sondern sie trägt in sich einen Inhalt, das Unendliche ... Das Vorstellen fasst offenbar im Hinausgehen über die begrenzte Raumgrösse das unendliche Ganze, das unendlich Viele als solches zusammen. Aber eben darin geht das Vorstellen in sich selbst zurück; das Bewusstsein findet somit sich selbst als den Act der Zusammenfassung des unendlichen Raumes, welcher nicht begrenzt, sondern vollendete, absolute Einheit ist. In der Reflexion auf sich selbst hat das Bewusstein die Idee des Universums, des unendlichen Ganzen; und das, was wir „das höhere Vermögen, Vernunft“ genannt haben, ist nichts anders als das Bewusstsein, sofern es in sich selbst zurück geht und in sich die Idee des unendlichen Ganzen ist. Indem das Bewusstsein sich selbst denkt, den Begriff von sich selbst bildet, hat es auch den Begriff des unendlichen Ganzen. Die Idee des Unendlichen gewinnen wir ursprünglich nur durch den Begriff von uns selbst. Und indem mit dieser Idee die Philosophie entsteht, folgt hieraus von selbst, dass die erste Wissenschaft der Philosophie die Wissenschaft des Bewusstseins ist.“ (S. 71 u. 72.)

Das Vorstellen kann zwar im stetigen Hinausgehen über die einzelnen begrenzten Raumgrössen auch das unendliche Viele oder den Einen und den aus unendlich vielen Raumtheilen vereinten Raum, jedoch höchstens nur annäherungsweise, darbilden; ob aber damit auch das an sich ausserräumliche Geistige und Göttliche ohne weiteres zusammengefasst wäre, das bleibt noch eine andere Frage, die bei einer genaueren Untersuchung geradezu verneint werden dürfte. Dass aber in der Zusammenfassung des unendlichen Raumvielen die Vorstellung davon nicht in sich selbst zurückgeht, sondern noch fortwährend mit dem vereinten Raumvielen beschäftigt ist, das ist allgemein einleuchtend und ergibt sich aus dem unter 5 Gesagten. Daraus folgt denn auch, dass der R.'sche Schluss, wornach das Bewusstsein in dem Act der Zusammenfassung des unendlichen und unbegrenzten Raumes die absolute Einheit gewinnen

soll, von vorn herein auf einer sehr schwankenden Grundlage beruht, abgesehen davon, dass hier der Begriff Einheit mit der Vereinheit verwechselt ist. Das Bewusstsein, sofern es die Eine Wissenschaft bildet, findet allerdings auch die unbedingte Einheit und die Vereinheit, aber nicht als Act der Zusammenfassung des unendlichen Raumvielen, sondern in der Anschauung des Einen Prinzips der Dinge, in welchem dann auch Raum und Zeit, das Ewige und Geschichtliche und alles Seiende abzuleiten und enthalten sind. Sofern die R.'sche „absolute Einheit" nur vom Raume ausgeht, der doch nicht alles Wesenliche, sondern nur Theilwesenliches ist, hebt sie sich selbst wieder als absolute auf. Auch findet sich nicht das ganze Bewusstsein selbst als Act der Zusammenfassung des unendlichen Raumes, sondern es ist auch eine der inneren Thätigkeiten desselben, die unendlichvielen Raumtheile zusammenzufassen. Ebenso wenig darf daraus gefolgert werden; dass das Bewusstsein sich selbst als die „absolute Einheit" oder Vereinheit des unendlich Vielen finde; denn es fasst wohl in unserem Gedankengange auch das unendlich Viele in ein Vereinganzes zusammen, ist aber damit nicht selbst das gegenständliche Vereinganze. — Gegen die Lehre, dass das in sich selbst zurückgehende und die Idee des unendlichen Ganzen in sich fassende Bewusstsein die Vernunft sein soll, möchten wohl die meisten Seelenlehrer sich verwahren; denn sofern das Bewusstsein sich selbst zum Gegenstande seiner Betrachtung macht, findet es wohl, dass es in sich auch, aber nicht bloss die Idee des unendlichen Ganzen in sich schauende Vernunft ist; indem es neben dieser auch das Vermögen des Verstandes, der Einbildungskraft und der leiblichsinnlichen Wahrnehmung in sich fasst. Und darin, dass das Bewusstsein sich selbst denkt, hat es noch keineswegs geradezu den Begriff des unendlichen Ganzen, sondern es findet sich auch bei tieferer Betrachtung als das Vermögen der Vernunft, das eben diesen Begriff erst bildet. — Wenn endlich behauptet wird, dass wir die Idee des Unendlichen nur durch den Begriff von uns selbst gewinnen, so ist dieses ebenfalls eine ungenaue und theilirrige Behauptung; denn bei einer genaueren Selbsterforschung finden wir wohl, dass wir nicht Alles sind, sondern dass ausser uns noch anderes Wesenliche dasei, welches nicht durch uns begründet worden, und welches sich unserem Geiste theils mittelst leiblichsinnlicher

Wahrnehmungen, theils mittelst Vernunftschlüsse zu erkennen gibt. Der Gedanke der Aussenwelt und des Urgrundes der Dinge und somit auch der Gedanke des Unendlichen wird uns somit nicht nur durch den Begriff von uns selbst, sondern auch durch die Einwirkung der Aussenwelt mitveranlasst in's Bewusstsein gebracht. Aus diesem Grunde möchte wohl auch mit der Idee des Unendlichen nicht die Philosophie zu beginnen sein, sondern weit zweckmässiger mit der Betrachtung des Ichs, wobei dann die Wissenschaft des Ichs, und in dieser „die Wissenschaft des Bewusstseins" wohl die der Zeit nach „erste Wissenschaft der Philosophie" sein dürfte, aber nicht dem Range nach; denn nur die Grundwissenschaft oder Metaphysik kann darauf Anspruch machen, die höchste Wissenschaft der Philosophie zu sein.

7. (S. 72) „Aber wir haben hiermit noch nicht die ganze Thatsache, von der wir ausgehen, bestimmt. Das Bewusstsein erfasst sich selbst als die absolute Einheit des unendlich Vielen, indem es hinausgeht über das begrenzte Mannigfaltige seines sinnlich vorgestellten Objectes. Allein es geht in seinem Vorstellen hinaus über die begrenzte Raumgrösse innerhalb dessen, dass es eine folche vorstellt, und beides wechselt mit einander ab. Wir haben daher zunächst folgenden Ausdruck für unsere Thatsache: das Bewusstsein ist eben sowohl der Act der Zusammenfassung des unendlich Vielen, als der Act der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen." „Das Bewusstsein als in sich das Unendliche zusammenfassend, wendet sich weg von allem objectiv Vorgestellten und denkt darin sich selbst. Nun aber gehört der Act der Zusammenfassung eines begrenzten Mannigfaltigen ebenso zum Bewusstsein, folglich wendet er sich in seiner Reflexion auf sich selbst, worin er in sich selbst die Unendlichkeit ergreift, nicht bloss weg von dem vorgestellten Objecte, das ausser ihm liegt, sondern von sich selbst, d. h. er unterscheidet **sich** als Einheit des unendlich Vielen von **sich selbst** als der Einheit, der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen."

Hier soll das Bewusstsein in seinem Vorstellen über die begrenzte Raumgrösse hinausgehen, dabei aber doch, nach dem dunkeln Ausdrucke: „innerhalb dessen, dass es eine solche vorstellt," wiederum in sich bleiben und beides soll mit einander abwechseln! Wie Letzteres gemeint ist, möchte schwer zu enträthseln sein. Noch schwieriger dürfte einem jeden Unbefangenen die Erklärung sein, wie sich daraus die Folgerung ergeben soll, dass das Bewusstsein „eben sowohl der Act der Zusammenfassung des unendlich Vielen," als auch der Act der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen sein soll. Dann fällt hier

wiederum eine ganz eigenthümliche Folgerungweisse auf; stellen wir die R.'schen Sätze in Form eines strengen Schlusses hin, so möchten wir etwa folgendes Ergebniss erhalten:

Das Bewusstsein als in sich das Unendliche zusammenfassend wendet sich von allem objectiv Vorgestellten weg (?) und denkt sich selbst (?);

Nun gehört der Act der Zusammenfassung eines begrenzten Mannigfaltigen auch zum Bewusstsein:

Folglich wendet sich der Act der Zusammenfassung eines begrenzten Mannigfaltigen von dem Vorgestellten weg und denkt sich selbst.

Statt dieses nothwendigen, freilich in seinen Vordersätzen wiederum unerwiesenen Schlusses soll sich aber nun auf einmal der Act der Zusammenfassung, ohne nähere Angabe der Gründe, auch von sich selbst wegwenden; und was noch merkwürdiger ist, indem er sich von sich selbst wegwendet, sich als die Einheit des unendlich Vielen von sich selbst als der Einheit, der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen unterscheiden. Dieses soll sich Alles wie von selbst verstehen, dabei aber doch ein strengwissenschaftliches Denken beurkunden! Jedenfalls bleibt hier völlig unerklärbar, wie sich „der Act der Zusammenfassung" von sich selbst wegwenden, und sich dabei doch zugleich innerlich unterscheiden soll; denn wenn er sich von sich selbst weggewendet hat, so kann er sich auch nicht weder an, noch in sich unterscheiden.

8. (S. 73) „Beide Acte, der Act der Zusammenfassung des unendlich Vielen und der Act der Zusammenfassung einer bloss begrenzten Summe des Mannigfaltigen, sind hiermit unterschieden, sie sind auseinander gehalten. Betrachten wir dieses näher, so wird der Act der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen verschwinden, es wird etwas anderes an dessen Stelle treten; wir können die gegebene Formel nicht festhalten." Der Act der Zusammenfassung des begrenzten Mannigfaltigen ist darum noch näher zu bestimmen, indem er, in die gegebene Bestimmung der Thatsache aufgenommen, sich nothwendig in einen anderen Begriff verändert. Er geht laut unserer Thatsache über die Grenze hinaus; „so geht also dieser Act in sich selbst über in den anderen, den Act der Zusammenfassung des unendlich Vielen, er wechselt mit diesen, er ist also nicht von letzterem unterschieden, beide sind nicht auseinander gehalten. Indem daher das Bewusstsein als Act der Zusammenfassung des unendlich Vielen sich unterscheidet von sich selbst als Act der Zusammenfassung des begrenzten Mannigfaltigen, so tritt an die Stelle

des Letzteren nothwendig etwas anderes: **das Bewusstsein unterscheidet sich als Einheit des unendlich Vielen von sich als nicht-Einheit desselben**, so dass es in letzterer Beziehung schlechthin nicht-Einheit ist, also überhaupt nicht Zusammenfassung des Mannigfaltigen, auch nicht begrenzte, denn diese geht als solche immer in die erstere über."

In diesen Sätzen gestaltet sich die R.'sche Denkweise noch sonderbarer und nicht zum Vortheil einer schärferen Klarheit. Beide Acte sollen von einander unterschieden sein, der letztere aber wieder dadurch verschwinden, dass er in den ersteren übergeht; dennoch soll er mit diesem wechseln, und weil er mit diesem wechselt, soll er also nicht von letzterem unterschieden sein! Wie Etwas von einem Anderen verschieden sein und doch wieder in ihm verschwinden, und im Verschwinden wieder mit seinem Anderen wechseln, und bei bestehendem Wechsel dennoch nicht von ihm unterschieden sein soll, das ist in der That schwer zu begreifen. Denn kommt irgend einem Dinge eine Verschiedenheit von einem Anderen zu, so wird selbst im Uebergehen in das Andere seine Urnatur **nicht völlig verschwinden**, sondern höchstens eine **Mischung** aus den Urbestandtheilen beider hervorgehen. Angenommen aber auch, dass es wirklich in dem Anderen verschwinden könne, wie ist es denn noch für das **Nicht-mehr-bestehende** möglich, mit seinem Anderen zu wechseln? Was nicht mehr ist, das kann unmöglich noch mit etwas Bestehendem wechseln! Wollen wir aber auch die Möglichkeit dieses an sich unmöglichen Wechsels zugeben, so bleibt wieder die Nachweisung der Berechtigung von R.'s Schluss übrig, wonach der in Rede stehende Act „also nicht von dem letzteren unterschieden" ist. Das mit einander im Wechsel Stehende soll also überhaupt nicht von einander unterschieden sein; und dieser Satz soll sich wiederum aus dem Vorhergehenden ergeben?! Sind etwa die in einem stetigen Wechsel begriffenen Tages- und Jahreszeiten nicht von einander unterschieden?

Ebenso sonderbar ist die weitere, abermals nicht aus dem Vorhergehenden folgende und darum ebenfalls unerwiesene Folgerung, wonach aus der Unterscheidung des Bewusstseins als Act der Zusammenfassung des unendlich Vielen von sich selbst als Act der Zusammenfassung des begrenzten Mannigfaltigen die weitere Unterscheidung des Bewusstseins als Einheit (d. i. Vereinheit) des

unendlich Vielen von sich selbst als Nichteinheit (d. i. Nichtvereinheit) folgen soll. Der letztere Satz scheint offenbar die Folge einer Beweiserschleichung zu sein, indem plötzlich wie ein *deus ex machina* die Nichteinheit oder besser gesagt die Nichtvereinheit hervortritt. Suchen wir die Vordersätze des R.'schen gesperrten Satzes auf, so scheinen sie wohl folgende zu sein:

Wo Etwas an die Stelle des Anderen tritt, da ist die Nichteinheit desselben (?):

Indem nun das Bewusstsein sich als Einheit des unendlich Vielen unterscheidet von sich selbst als Einheit des begrenzten Mannigfaltigen, so tritt an seine Stelle etwas Anderes (?):

Folglich ist auch das sich als die Einheit des unendlich Vielen von sich selbst als Einheit des begrenzten Mannigfaltigen unterscheidende Bewusstsein auch die Nichteinheit desselben.

Wir sehen sonach, dass weder die Vordersätze von R. erwiesen, noch seine Schlussfolgerung in strenger Form gezogen worden ist; dass somit der ganze gesperrrte Satz wenigstens als wissenschaftliche Folgerung von selbst als nichtig zusammenfällt, und dass somit auch die daraus gezogenen weiteren Folgerungen R.'s unbegründet sind.

9. „In diesem Negativen, dieser Nichteinheit liegt aber etwas Positives. Das Bewüsstsein unterscheidet sich damit von sich selbst; es gibt sich damit ein Sein, das demjenigen entgegengesetzt ist, worin es sich als Einheit des unendlich Vielen erfasst. Und dieses Sein ist eben durch den Begriff der Nichteinheit bestimmt, d. h. das Bewusstsein ist darin nicht die absolute, das unendliche Ganze in sich zusammenfassende Einheit, sondern einzelnes Wesen, Glied des unendlichen Ganzen, dieses ist der einfache Ausdruck des positiven Seins, welches in jenen Begriff der Nichteinheit gesetzt ist. Wir haben also folgenden Begriff: das Bewusstsein, indem es sich selbst erfasst als die Einheit des unendlich Vielen, unterscheidet sich als solche Einheit von sich selbst als einzelnem Glied der unendlichen Reihe der Wesen; es unterscheidet sich so von sich selbst, es ist also beides als dasselbe mit sich einige Wesen, absolute Einheit der unendlichen Reihe der Wesen und Glied der Reihe, und indem es beides in Einem ist, unterscheidet es sich darin von sich selbst."

„Dieses nun ist der Grundbegriff, den wir an die Spitze der Philosophie zu stellen haben. Aber um denselben als solchen zu erkennen, bedarf er einer ausführlicheren Erörterung.“ (S. 73 u. f.)

Ich habe schon (in 8) das plötzliche Auftreten der Nichtvereinheit als unwissenschaftlich abgewiesen, muss darum auch folgerichtig die hier daraus gezogenen Folgerungen abweisen. Unbegreiflich bleibt es uns aber dennoch, wie man aus dieser an die Stelle der, nach 8, verschwundenen Einheit des begrenzten Mannigfaltigen getretenen Nichtvereinheit dasjenige positive Sein des Bewusstseins herausfolgern kann, wonach dieses ein einzelnes Wesen und damit Glied des unendlichen Ganzen sein soll. Wenn wir auch davon absehen, dass hier nicht sehr wissenschaftlich aus der Verneinung die Bejahung herausgefolgert wird, so steht doch untrüglich fest, dass unser Bewusstsein eine Eigenschaft oder eine Wesenheit unsers Ichs, also kein an und für sich selbstständiges Wesen ist. Nur in dieser Eigenschaft, also nur in seiner Unterordnung am Ich kann es auch als Glied des unendlichen Ganzen gedacht werden. Auch habe ich (in 6) schon bemerkt, dass das Bewusstsein wohl den Gedanken der Vereinheit des unendlich Vielen in sich bildet, aber nicht selbst die gegenständliche Vereinheit oder das objectiv unendlich Viele ist. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied, und die Vermengung desselben tritt bei R. nur in Folge einer Beweiserschleichung oder *petitio principii* auf. In dem Gedanken der Vereinheit des unendlich Vielen ist freilich auch der Gedanke unseres Ichs und seines Bewusstseins als Glied der unendlichen Reihe der Wesen gegeben. Obwohl der bildliche Ausdruck: Reihe, weil auf die Linie hindeutend, zu eng ist, und wenn man sich doch bildlicher Ausdrücke bedienen will, besser mit der unendlichen Kugel des Wesenganzen vertauscht werden könnte; indem die unendliche Anzahl der Wesen nicht bloss in Form Einer, sondern aller Erstreckungen oder Dimensionen des Raumes geschaut werden müsste. Nochmals haben wir die Thatsache festzuhalten, dass das Bewusstsein nicht die gegenständliche absolute Vereinheit der unendlichen Reihe oder Kugel der Wesen selbst ist, sondern nur den Gedanken davon bildet, sowie auch den weiteren Gedanken, dass es als Wesenheit des Ichs und an und mit diesem Glied dieser Reihe ist. Daraus aber, dass es beide Gedanken in sich auch vereint denkt, folgt jedoch keines-

wegs, dass es sich von sich selbst unterscheide. Denn es unterscheidet sich darum nicht von sich selbst als solchem, weil es dieses überhaupt nicht vermag; indem es sich zuerst nur als dasselbe Eine Bewusstsein, und in diesem dann erst den Gedanken der absoluten Einheit und Vereinheit der unendlichen Wesenreihe und den Gedanken, dass es am Ich auch Glied dieser Reihe sei, denken kann. Ueberhaupt können wir uns nur als ganzes Ich von uns selbst nur unterscheiden, sofern wir auch in uns theilweises Ich sind; wir können uns also nur nach innen unterscheiden. Also können wir nur an und in dem Ich auch unser Eines Bewusstsein und darin erst die einzelnen Gedanken desselben unterscheiden. Daraus folgt denn auch, dass der von R. für so gewichtvoll erklärte Satz, wonach das Bewusstsein die absolute Einheit der unendlichen Reihe der Wesen und Glied dieser Reihe sein soll, irrthümlich ist. Er kann darum, abgesehen davon, dass ein Satz kein Begriff ist, auch nicht als Grundbegriff „an die Spitze der Philosophie zu stellen“ sein.

Hier müssen wir jedoch von den verschiedenen Verwandlungen des R.'schen Prinzips der Philosophie einstweilige Vormerkung nehmen. Nach 1 ist das Unbedingte das Prinzip der Philosophie, nach 3 scheint es auch das Unendliche zu sein, wenigstens wird mit dem Begriffe des Unendlichen „der Gegenstand, Standpunkt und Anfang der Philosophie“ erreicht, und ist (nach 5) der Vernunftbegriff des Unendlichen der Begriff der Philosophie. Und weil wir (nach 6) die Idee des Unendlichen nur durch uns selbst gewinnen sollen, so ist darum die Wissenschaft des Bewusstseins die erste Wissenschaft der Philosophie. Nach 9 soll der Satz, dass das Bewusstsein die absolute Einheit der unendlichen Reihe der Wesen und zugleich Glied dieser Reihe ist, der an die Spitze der Philosophie zu stellende Grundbegriff sein; in 30 werden wir endlich die Einheit oder Vereinheit als Prinzip der Philosophie angeführt finden. Das R.'sche Prinzip scheint sonach eine wahrhafte Schillereidechsen- oder Proteusnatur kundzugeben!

10. (S. 74) „Wir haben hiermit den Begriff des Bewusstseins. Denn dasjenige, was sich von sich selbst unterscheidet, ist Bewusstsein. Wenn in einem Wesen der Act der Unterscheidung seiner von sich selbst möglich sein soll, so muss dieses Wesen als dasselbe auf entgegengesetzte Weise existiren. Diese

Bedingung des Bewusstseins haben wir in unserem Begriffe, das menschliche Wesen ist in einem Glied der unendlichen Reihe der Wesen und Einheit dieser Reihe, darin haben wir die Möglichkeit, dass es sich von sich selbst unterscheidet, dass es sich weiss. Nur dasjenige Wesen kann also seiner selbst bewusst sein, welches Glied der Reihe der Wesen ist.“

Hier ist zunächst zu bemerken, dass das Bewusstsein mit dem vernünftigen Ich und mit dem Geiste, als dessen Thätigkeit oder Eigenschaft es doch nur erscheint, überhaupt verwechselt wird. Erst das in seinem Verstande und in seiner Vernunft entwickelte Ich unterscheidet sich als Eines und ganzes Wesen von seinen inneren Zuständen, Theilen und Gliedern. Das Ich ist wohl auch, aber nicht nur Bewusstsein, sondern es ist auch Fühlen, Wollen, Handeln und die unterschiedenen Vermögen dieser Thätigkeiten: es ist darum unstatthaft, das Bewusstsein gleichbedeutend für Ich oder Geist zu setzen. Das Ich ist oder existirt wohl auch auf entgegengesetzte Weise, aber nicht als ganzes Wesen, sondern sofern es in sich Geist und Leib ist. Aber indem es in sich auf entgegengesetzte Weise ist, ist es wohl auch, aber nicht bloss Bedingung des Bewusstseins, sondern aller seiner Thätigkeiten. Und die nächste Bedingung unseres Bewusstseins ergibt sich in der Entwickelung unseres Erkenntnissvermögens, insbesonders in der Entwickelung des Verstandes und der Vernunft, und keineswegs, wie R. meint, darin, dass „das menschliche Wesen in Einem Glied der unendlichen Reihe der Wesen und Einheit dieser Reihe“ ist, welche letztere Lehre sich (nach 9) als falsch erwiesen hat.

Wenn ferner R., wiederum ohne alle nähere Begründung, behauptet: „nur dasjenige Wesen kann seiner selbst bewusst sein, welches Glied der Reihe der Wesen ist,“ so folgt, weil ja alle Wesen Glied der unendlichen Reihe sind, dass auch alle ihrer selbst bewusst sein müssten; mithin muss auch jedes Thier, jede Pflanze, jedes sogenannte unorganische Wesen, also auch jeder Stein u. s. w. seiner selbst bewusst sein. Das wäre jedoch eine Folgerung, die zuzugeben R. selbst Anstand nehmen würde. Hier lässt sich mithin die alte logische Regel anwenden: „*qui nimium probat, nihil probat.*“

11. „Darin, dass das Bewusstsein sich als Einheit der Reihe von sich als Glied der Reihe der Wesen unterscheidet, ist von selbst mitgesetzt, dass es in beiden völlig eins mit sich selbst ist; denn sonst könnte es nicht darin sich

von sich selbst unterscheiden. Das bewusste Wesen ist also ganz Einheit der Reihe und ganz Glied derselben. Daraus, dass es beides ganz und so in beiden völlig einig mit sich selbst ist, begreifen wir sehr leicht, dass es sich schlechthin setzt als Einheit der Reihe und damit sich selbst als solche von sich selbst als Glied der Reihe unterscheidet. Wir begreifen, wie ein so mit sich einiges Wesen sich von sich selbst unterscheiden und damit seiner selbst bewusst sein könne. Allein wir gehen hier nicht von seiner Einheit aus, um aus ihr den Unterscheidungsact, worin das Bewusstsein besteht, zu begreifen; sondern in dem durch Bestimmung unserer Thatsache gefundenen Unterscheidungsacte finden wir zugleich diese Einheit des bewussten Wesens mit sich selbst als seine nothwendige Voraussetzung. Wir haben also im Bisherigen gezeigt, wie das Bewusstsein, in seine Voraussetzung zurückgehend, darin sich als Bewusstsein vollzieht."

Hier finden wir ausdrücklich, dass R. das Bewusstsein mit dem bewussten Wesen, und, wie es scheint, mit dem Ich oder vernünftigen Geiste gleichsetzt. Folglich soll das Ich die Vereinheit der Reihe der Wesen sein, was eine Lehre ist, die ein Jeder an seinem endlichen Ich als unwahr findet, und welche in Ziffer 9 sattsam widerlegt worden ist. Ebenso wurde dort dargethan, dass wir uns selbst als ganzes Ich und Eines Bewusstsein nur in Ansehung dessen unterscheiden können, was wir innerlich sind, nicht aber von uns selbst als ganzen Wesen. Auch stellt uns R. die Einheit des bewussten Wesens mit sich selbst als die nothwendige Voraussetzung desselben dar; als ob ein Wesen in irgend einer seiner Wesenheiten oder Eigenschaften vorausgesetzt sein könne, und es nicht vielmehr der umgekehrte Fall wäre, dass die Wesenheit oder Eigenschaft ihre Voraussetzung an ihrem Wesen hätte. Uebrigens „vollzieht," d. i. verwirklicht sich das Bewusstsein oder das Ich nicht dadurch, dass es „in seine Einheit zurückgeht," sondern vielmehr dadurch, dass es die in seiner Einheit noch ungeschieden liegende Vielheit seiner Vermögen allmählig und stufenweise entfaltet und nach deren allseitiger Entwickelung einklangig verbindet. Das Ich vollzieht sich sonach dadurch, dass es von der Einheit in den inneren Gegensatz oder in die Vielheit und Vereinheit übergeht, und so die ganze Fülle seiner Wesenheit offenbart. Es geht mithin in seiner Selbstverwirklichung nicht in seine Einheit zurück, sondern es geht von dieser aus und schreitet in die Vielheit und Vereinheit vorwärts.

12. (S. 75.) „Wir haben somit diese Voraussetzung des Bewusstseins zu bestimmen. Das Bewusstsein ist in Einem absolute Einheit der Reihe der Wesen

und Nichteinheit derselben, Glied der Reihe, es ist beides ganz. Es ist ganz, schlechthin nicht Einheit der Reihe, es ist diess sein Sein, worin es ganz aufgeht, es ist ganz ein Glied der Reihe, worin es nicht die Vielheit der Wesen in sich zusammenfasst. Ist es nun damit selbst ein Vieles? Keineswegs, sondern sofern es in sich selbst Vieles ist, ist es die Einheit, welche die unendliche Vielheit der Wesen in sich zusammenfasst. Es ist also so betrachtet einfach. Aber es ist ebenso ganz Einheit des unendlich Vielen." — Wenn das einfache Wesen „als Glied der Reihe der Wesen absolute Einheit der Reihe ist, so können alle anderen Wesen nicht bloss als in ihm gesetzt existiren, als die blossen Modi der Einen absoluten Substanz." Als einfaches Wesen „ist es in sich vollendet, in sich selbstständig, es ist in sich ganz und bedarf keiner Ergänzung durch anderes ausser ihm; denn diese würde seine Einfachheit aufheben. Als solches ist es Glied der Reihe der Wesen. Es ist klar, dass alle Glieder als solche einfach, in sich selbstständig sind. Folglich kann es alle anderen Wesen nur in sich enthalten als einfache, in sich selbstständige Wesen."

Dass das Bewusstsein nicht selbst die absolute Einheit und Vereinheit der Reihe der Wesen und auch nicht rein als Bewusstsein, sondern erst als eine dem Ich untergeordnete Eigenschaft Glied der Reihe der Wesen sein, vielmehr nur den Gedanken dieser absoluten Vereinheit haben und fassen kann, ist unter 6 und 9 schon nachgewiesen worden. Sofern es in sich Vieles ist, ist es jedoch nur die Vielheit und Vereinheit seiner Gedanken und Schauungen, fasst es aber nicht die gegenständliche unendliche Vielheit der Wesen in sich selbst in der Art zusammen, dass es selbst diese unendliche Reihe gegenständlich in sich ist. Wenn aber auch Letzteres selbst zugegeben werden müsste, so folgte daraus wohl nur, dass es viel- und vereinfach, aber nicht geradezu, dass es einfach ist. Unser Bewusstsein ist nun zwar in seiner Einheit aufgefasst allerdings und zuerst einfach, und nach seiner Vereinheit betrachtet ist es dann auch vereinfach; eben darum ist es an und in sich ganz und vollendet und selbstständig, und bedarf es als Bewusstsein keiner Ergänzung durch ein Anderes ausser ihm. Wenn es aber auch als solches keiner Ergänzung bedarf, so ist damit jedoch keineswegs zugegeben, dass es das Ganze und Selbe an sich, d. i. das Unendliche und Unbedingte an sich ist; vielmehr ist es selbst nur eine von den endlichen Eigenschaften des endlichen Ichs, und als solche, und wegen der in der Grundwissenschaft zu erweisenden Gottähnlichkeit des Ichs, auch untergeordneter Weise ganz und selbststän-

dig, aber nicht alleinständig, weil es nur eine von mehreren Eigenschaften des Ichs ist. Will man aber auch das Bewusstsein mit dem Ich gleichsetzen, so ist das Ich wohl einfach, d. h. es hat Einheit; daraus folgt aber nicht, dass das Ich das Eine, Selbe und Ganze im höchsten Sinne des Wortes ist, welches Alles umfasst und ausser welchem nichts Anderes ist. Denn dadurch, dass wir ausser uns noch andere Menschen, die Thiere, Pflanzen und die Natur bemerken, werden wir schon durch die gewöhnliche Erfahrung belehrt, dass wir nicht selbst das Eine, Selbe und Ganze, sondern nur ein untergeordnetes einfaches Wesen neben einer unendlichen Anzahl anderer einfacher und selbstständiger Wesen sind. Und wenn es auch klar ist, dass alle Glieder der Reihe als solche einfach und in sich selbstständig sind, so folgt daraus keineswegs geradezu von selbst, dass das Bewusstsein alle anderen Wesen als einfache und in sich selbstständige Wesen, sondern nur, dass es auch den Gedanken aller derselben und zugleich den Gedanken ihrer Einfachheit und Selbstständigkeit enthalte.

13. (S. 75 u. 76) „Wir haben also eine Reihe einfacher und selbstständiger Wesen, und jedes dieser Wesen enthält in seinem Sein als einfaches und in sich selbstständiges das Sein aller anderen als eben solcher. Diess ist die Form, in welcher das bewusste Wesen Glied der Reihe der Wesen und Einheit derselben ist. So ist dasselbe ungeschieden selbstständig, unbedingt und bedingt durch alle anderen; indem es in seinem Sein als einfaches, in sich selbstständiges Wesen das Sein aller anderen als eben solcher enthält, ist es offenbar ganz unbedingt und ganz bedingt durch alle anderen und damit beides ungeschieden."

Ich will mich hier nicht bei der inhaltschweren Frage aufhalten, ob hier das Eine (absolute) Sein, oder das ewige (ideale), das geschichtliche (reale) oder das vereinte (idealreale) Sein gemeint sei. Wenn ich jedoch auch hier zugeben wollte, was ich in 6 und 9 als irrthümlich nachgewiesen habe, dass das Bewusstsein oder der Geist die gegenständliche Vereinheit der unendlichen Reihe der Wesen in sich enthält: so scheint R. wider Willen doch wiederum zu viel zu sagen, wenn er im ersten Satze behauptet: „Jedes dieser Wesen enthält in seinem Sein als einfaches und in sich selbstständiges Wesen das Sein aller anderen als eben solcher." Vielmehr müsste er sich immer auf das „bewusste Wesen" einschränken, wie er dieses auch im zweiten Satze thut; weil, wenn ganz allgemein jedes Glied der Reihe das

Sein aller anderen Wesen in sich enthielte, dann z. B. auch die Blume und der Stein, die ebenfalls Glieder der Wesenreihe sind, das Sein Gottes und aller Wesen in sich enthalten müssten, was falsch wäre. Die Blume und der Stein stellen zwar auf ihrer Stufe auch die Wesenheit des Prinzips, d. i. Gottes dar und sind ihm ähnlich; und weil alle Wesen gottähnlich sind, so sind sie auch unter sich ähnlich. Indess ist: Aehnlichkeit mit Gott und mit allen Wesen haben, und: das Sein Gottes und aller Wesen in sich enthalten, ein himmelweiter Unterschied. Derselbe Unterschied gilt aber auch vollständig in Ansehung des bewussten Ichs, gegenüber Gott und der unendlichen Wesenreihe. Wenn ich auch zugeben muss, dass „ein jedes Glied der Reihe ungeschieden selbstständig, unbedingt und bedingt durch alle anderen Wesen" ist; oder wenn man statt der Bedingtheit vorzugsweise die Endlichkeit in's Auge fasst, wie es Philolaos aus Kroton that, der lehrte, dass die Dinge weder schlechthin endlich, noch schlechthin unendlich sind, vielmehr jedes derselben die einklangige Verbindung des Endlichen und Unendlichen ist: so folgt doch weder die Behauptung R.'s, noch die des Philolaos aus der von R. aufgestellten Voraussetzung, und die Wahrheit des Bedingt-unbedingtseins und des Endlich-unendlichseins aller endlichen Wesen ergibt sich vielmehr aus der Erkenntniss ihrer Gottähnlichkeit, wonach ein jedes Wesen auf seine Weise und auf seiner Stufe noch die unbedingte und unendliche Wesenheit Gottes verwirklicht oder darlebt. Darum ist auch jedes Wesen zuerst als Eines, selbes und ganzes, d. i. in seiner Weise und in Unterordnung im Einen göttlichen Leben als ein unbedingtes und unendliches zu erkennen; dann ist es aber auch in seinen Verhältnissen zu Gott und zu den anderen Wesen, d. i. in seiner Bedingtheit und Endlichkeit zu betrachten. Auf diesen verschiedenen Betrachtungsweisen der Wesen beruht eben, wie ich in meiner Denkkunde nachgewiesen habe, das Begreifen und Beurtheilen der Dinge.

14. (S. 76.) „Dieser Begriff ist aber nicht der Begriff des Bewusstseins selbst als solchen; denn dieses besteht im Acte der Unterscheidung seiner von sich selbst. Es ist der Begriff seiner völligen ungeschiedenen Einigkeit mit sich selbst in seinen beiden Elementen, d. h. des bewussten Wesens als bewusstlosen Seins; und dieser Begriff ist der im Bewusstsein als Unterscheidung seiner von sich selbst gesetzte Begriff seiner nothwendigen Voraussetzung. — Derselbe enthält aber zugleich den Begriff der unendlichen Reihe der Wesen, deren jedes als

einfach, in sich selbstständig, zugleich ungeschieden das Sein aller anderen als eben solcher in sich enthält. Folglich enthält der Begriff des Bewusstseins von ihm selbst den Begriff der unendlichen Reihe der Wesen als seine Voraussetzung."

Dass das Bewusstsein und auch das Ich oder der Geist nicht in dem Acte der Unterscheidung seiner von ihm selbst bestehe, haben wir in 9 und 11 schon besprochen. Bewusstsein ist klares Innesein des Wesenlichen; wir schreiben uns Bewusstsein zu, sofern wir uns eine klare Erkenntniss von Etwas gebildet. Das Bewusstsein setzt sonach nicht die Unterscheidung „seiner von ihm selbst," sondern die Unterscheidung unserer als denkenden Ichs und des gedachten Gegenstandes voraus, also die Unterscheidung unserer zum Wissen führenden Thätigkeit und des Gewussten. Ueberhaupt bewegt sich diese ganze R.'sche Schlussfolgerung wiederum in so dunkeln Ausdrücken, dass man nur mit Mühe einen tieferen Sinn dahinter finden kann. Auch ist es schwer, zu enträthseln, in wiefern der letzte Satz die nothwendige Schlussfolgerung seiner Vordersätze ist; wenn ich jedoch dieselben ebenfalls vollständig zugestehen wollte, so fällt dennoch der ganze Satz aus der im Vorigen nachgewiesenen Unhaltbarkeit der Gründe von selbst weg. Ferner ist zu bemerken, dass „der Begriff des Bewussteins von ihm selbst" nicht „den Begriff der unendlichen Reihe der Wesen," sondern das Ich „als seine Voraussetzung" habe; dass sich im Bewusstsein auch der Begriff dieser unendlichen Reihe der Wesen finde; dass also letzterer Begriff, wie jeder andere Begriff, umgekehrt das begriffbildende Bewusstsein voraussetzt. Sollte aber auch hier das Bewusstsein statt des Geistes oder Ichs gesetzt worden sein, so ist zu bemerken, dass auch das Ich und sein Geist, wie jedes endliche Wesen, seine Voraussetzung in Gott als dem unendlichen schöpferischen Urprinzipe aller Dinge habe, nicht aber in dem Begriffe der unendlichen Reihe der geschaffenen Wesen.

15. (S. 76.) **„Es ist der Begriff der unendlichen Reihe einfacher Wesen, den wir somit aufstellen; einer unendlichen Reihe, einer *actu* unendlichen. Ein jedes Glied enthält als einfaches, in sich selbstständiges, in sich vollendetes Sein in sich das Sein aller anderen; so gewiss also jedes als in sich vollendet gedacht wird, so gewiss wird auch die Reihe als in sich vollendet gedacht. Wir haben also hiermit den Begriff der Totalität der Wesen, welche vor und unabhängig vom Bewusstsein ist, d. h. den Begriff der Totalität des Realen an sich. So sind wir, vom sinnlichen Vorstellen ausgehend und dasselbe, wie**

es in der aufgestellten Thatsache sich darstellt, bestimmend zum Begriff des Realen an sich gelangt, welches unabhängig vom Bewusstsein ist, und damit sind wir über das sinnliche Vorstellen hinausgekommen.“

Merkwerth ist hier die Schlussfolgerung, aus welcher die Erkenntniss oder „der Begriff der Totalität des Realen an sich“ hervorgehen soll. Weil ein jedes Glied „als in sich vollendetes Sein in sich das Sein aller anderen“ enthält, so wird daraus auf die vollendete Reihe der Wesen oder auf ihre Totalität oder Allheit gefolgert; wohl gemerkt, aus der Vollendetheit des Einzelwesens wird also auf die Vollendetheit der ganzen Reihe derselben geschlossen. Wir haben sonach einen Schluss aus dem Theil auf die Allgemeinheit oder einen sogenannten Inductions- oder Fallerschöpfungsschluss, der jedoch nach den Regeln der Denkwissenschaft nicht als Gewissheit, sondern nur als Wahrscheinlichkeitschluss angesehen wird. Mit Wahrscheinlichkeitschlüssen darf man jedoch kein philosophisches System aufbauen wollen! Auch stossen wir in diesen Sätzen auf einen auffallenden Widerspruch. In 6 und 9 ist behauptet worden, dass das Bewusstsein Einheit der Reihe der unendlichen Wesen und Glied dieser Reihe sei; hier heisst es, jedes vollendete Glied der Reihe enthalte in seinem Sein auch das Sein aller anderen Wesen in sich, und wird daraus auf „die Totalität des Realen an sich“ geschlossen: nun ist aber das Bewusstsein, wie es R. ja selbst so oft wiederholt, Glied dieser Reihe und bildet selbst den Begriff dieser Totalität; als Glied der Reihe hat es aber, nach R., auch das Sein aller anderen Wesen in sich, — und doch sollen wir den Begriff der Totalität nach R. „vor und unabhängig vom Bewusstsein“ erhalten! Es gibt allerdings auch eine Allheit oder „Totalität des Realen;“ allein diese folgt nicht aus der endlichen Vollendetheit eines jeden Gliedes der Reihe der Wesen, sondern, wie die tiefer eingehende Grundwissenschaft uns lehrt, daraus, dass die schöpferische Wesenheit Gottes sich nicht in einer begrenzten, sondern in einer unendlichen Anzahl und Stufenordnung von endlichen Wesen sich wiederholend offenbart. Diese Allheit der Dinge geht freilich über jede Vorstellung der Einbildungskraft hinaus, wird aber nicht durch den von R. angegebenen Wahrscheinlichkeitschluss, sondern erst mit und in der Anerkenntniss Gottes als des Grundprinzipes der Dinge gefunden.

16. (S. 77.) „Jedes Wesen der Reihe ist ganz unbedingt und ganz bedingt durch alle anderen, sofern es als einfaches, in sich selbstständiges das Sein aller anderen als eben solcher enthält. In diesem Begriffe ist unmittelbar der bestimmte Begriff des Verhältnisses der endlichen Wesen zu Gott enthalten."

„Jedes Wesen ist ganz unbedingt und ganz bedingt durch alle anderen; diess ist es als endliches Wesen, hierin liegt nun unmittelbar ein doppelter Sinn: 1) Es ist ganz unbedingt und ganz bedingt, so dass sich seine Unbedingtheit nicht trennen lässt von seinem Bedingten, sein selbstständiges Sein sich nicht trennen lässt von dem selbstständigen Sein der anderen Wesen, und so, dass seine Unbedingtheit in der Bedingtheit durch alle anderen, seine Selbstständigkeit in seiner Abhängigkeit von allen anderen affirmirt ist. So ist es als endliches Wesen. 2) Indem es so endliches Wesen, ganz unbedingt und ganz bedingt ist, ist es eben darin, ohne sich als solches zu negiren, ganz unbedingt, schlechthin unbedingt, es ist über sich selbst als Glied der Reihe hinausgehoben, und ist das absolut unbedingte Sein, welches nicht Glied der Reihe, und in sich selbst, für sich selbst ein vollendetes Sein ist. — Um diese an sich sehr einfachen Begriffe zu fassen, ist es nothwendig, jede Negation zwischen den beiden Begriffen in 1) und 2) hinwegzudenken. — — Also kein Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Das endliche Wesen ist in seiner Selbstbejahung als endliches, als Wesen, das ganz unbedingt und ganz bedingt ist, als ein Sein, dessen Unbedingtheit sich nicht trennen lässt von seiner Bedingtheit, indem es als solches ist und bleibt, über sich selbst hinausgehoben, ist das absolute unbedingte Sein."

Hier wird uns in dem „Begriffe," dass ein jedes Wesen der Reihe ganz unbedingt und ganz bedingt zumal ist, vorerst der darin enthaltene Begriff des Verhältnisses der endlichen Wesen zu Gott angekündigt; doch davon bald mehr. Dann wird dem endlichen Wesen in seiner Selbstbejahung und „als über sich selbst hinausgehoben" das „absolut unbedingte Sein" beigelegt. Da es nun „eine unendliche Reihe von Wesen" gibt, und ein jedes Glied selbstbejaht und nach R. über sich selbst hinausgehoben gedacht werden kann, so muss es in Folge dieser Annahme auch eine unendliche Reihe „absolutes unbedingtes Sein" geben. Da es nun aber nur Ein unbedingt-unbedingtes Sein geben kann, in, unter und durch welches alles andere bedingt-unbedingte Sein enthalten und bedingt ist, so muss die Annahme einer unendlichen Anzahl unbedingt-unbedingtes Sein verworfen werden. Kann aber ein e n d l i c h e s Wesen ernstlich als über sich selbst hinausgehoben gedacht werden? Alles Endliche bleibt immerfort innerhalb seiner Grenzen, und mein Gedanke seines Ueber-sich-selbst-hinaus-

hebens ist eigentlich nur ein mit der Wirklichkeit in Widerspruch stehendes unvollständiges Gebilde der Einbildungskraft, und darum ohne allen gegenständlichen Gehalt. Die Grenzen des endlichen Wesens vernichten und es so als das unbedingt-unbedingte Sein denken zu wollen, bleibt daher eine *Sisyphus*arbeit, die für die Philosophie ohne allen Werth ist. Nicht das endliche Wesen ist „das absolut unbedingte Sein," sondern das in aller Hinsicht Eine selbe und ganze, d. i. unbedingte und unendliche Wesen, welches zugleich, wie ich in meinem dritten Artikel nachweisen werde, Sach- und Erkenntnissprinzip von Allem ist, d. i. **Gott** ist einzig und allein das unbedingt-unbedingte Wesen und Sein.

17. (S. 78.) „Dieses (das absolut unbedingte Sein) nun ist als solches in sich selbst vollendet, es bedarf nur seiner selbst zur Existenz, es enthält in seinem Begriff nicht ein anderes Sein, das endliche. So ist das absolut unbedingte Sein als solches wahrhaft geschieden vom Endlichen, in seinem Begriffe ist nicht der Begriff des Endlichen enthalten, es hat seine Wirklichkeit schlechthin in sich selbst als absolut unbedingtes Sein, nicht im Endlichen; es ist, abgesehen vom Endlichen, das in sich selbst vollendete Sein."

Hier stösst mir wieder ein starker Widerspruch auf. Oben haben wir mehrmals gehört, dass das endliche Wesen die Einheit, d. i. Vereinheit der unendlichen Wesenreihe sei (6, 9 u. s. w.); ferner, dass jedes endliche Wesen in sich das Sein aller anderen Wesen enthalte (15), und endlich, dass das in sich bejahte und über sich selbst hinausgehobene endliche Wesen das absolut unbedingte Sein sei (16). Hier dagegen wird behauptet: „das absolut unbedingte Sein als solches ist wahrhaft geschieden vom Endlichen, in seinem Beriffe ist nicht der Begriff des Endlichen enthalten." Wenn aber das endliche Wesen die Einheit der unendlichen Reihe der Wesen sein, und sein Sein in sich das Sein aller endlichen Wesen enthalten, es aber in seiner Selbstbejahung und Ueber-sich-selbsthinaushebung zugleich das absolut unbedingte Sein selbst sein soll: so muss es nothwendig auch als solches alle endliche Wesen, mithin Endliches, in sich enthalten. Das endliche und bedingte Sein in dem unendlichen und unbedingt-unbedingten Sein aufheben oder verneinen zu wollen, heisst letzteres geradezu selbst aufheben, und widerspricht ebenfalls der unter 16 ausgesprochenen R.'schen Ansicht: „Also kein Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen," welche ich vollkommen theile. Soll das endliche Sein nicht in dem unbedingt-unbedingten und

unendlichen Sein enthalten sein, so muss es ausser demselben bestehen. R. würde sonach nicht eine ursprüngliche Einheit (einem Monismus), sondern wenigstens eine Zweiheit (einen Dualismus), ja eigentlich eine ursprüngliche Vielheit, an die Spitze seiner Lehre stellen. Hätte aber das unbedingt-unbedingte und unendliche Sein noch Etwas ausser sich, so wäre es selbst wiederum endlich; und weil im Verhältnisse mit dem Aeusseren und geschieden von ihm, so wäre es selbst wiederum bedingt, es wäre sonach nicht das reine und höchste an und für sich Eine selbe und ganze Wesen, sondern ein Mitselbstständiges und Mitganzes mit einem endlichen Sein; es wäre somit nicht das unbedingt-unbedingte Sein, sondern, wie ich in 3 und 13 dargelegt habe, das bedingt-unbedingte Sein, das allen endlichen Wesen zukommt. — Dass übrigens das unbedingt-unbedingte Sein „seine Wirklichkeit schlechthin in sich und nicht im Endlichen habe,“ damit bin ich vollkommen einverstanden.

18. (S. 78.) „Aber das endliche Wesen enthält in seinem Begriffe den Begriff des absolut unbedingten Seins als eines so in sich selbst vollendeten; es ist als ganz unbedingtes, das ganz bedingt ist, indem es als solches ist, Eins mit dem absolut unbedingten Sein, und daher eben darin von ihm geschieden, d. h. es ist in Gott, dem absolut unbedingten, an und für sich selbst vollendeten Sein.“

Hier ergibt sich abermals ein Widerspruch. Nach 17 heisst es, dass der Begriff des absolut unbedingten Seins nicht den Begriff des Endlichen in sich enthalte, und nach 16, dass das in sich selbst bejahte und über sich selbst hinausgehobene endliche Wesen das absolut unbedingte Sein sei; während hier plötzlich und wahrhaftig als *deus ex machina* Gott als das absolut-unbedingte Sein und das endliche Wesen als in Gott seiend auftritt. Letzteres ist aber nicht nur ein Widerspruch mit den vorigen Behauptungen, sondern nach logischen Regeln ein Beweissprung, wobei die nothwendigen Mittelglieder gänzlich fehlen, und welcher bei einer strengwissenschaftlichen Denkweise nicht vorkommen darf. Nach 16 und 17 war das endliche Wesen das absolut unbedingte Sein, hier und in den folgenden Sätzen wird nun auch Gott für das absolut unbedingte Sein erklärt; kann R. ernstlich mehrere Wesen für das Absolute-unbedingte erklären, oder muss nicht auch ihm das absolut unbedingte Sein zuhöchst in Einem Wesen gegeben sein?

19. „Denn ist das endliche Wesen so als selbstständiges Eins mit Gott und geschieden von ihm, so ist es in Gott als selbstständiges Wesen. Es ist aber auch — und dieses ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Begriff — in seinem durch sich und durch Gott als das über das Endliche als solches erhabene Wesen. Denn unbedingt sein und durch sich sein ist dasselbe; das endliche Wesen als ganz unbedingt und ganz bedingt ist also durch sich und durch alle endlichen Wesen. Es ist aber, indem es so als endliches Wesen ist, Eins mit Gott als dem absolut-unbedingten, schlechthin durch sich Seienden, über es selbst als endliches erhabene Wesen und geschieden von ihm, es ist also in Einem, als endliches Wesen, durch sich als endliches Wesen und durch Gott als Gott. In diesen Bestimmungen ist ferner unmittelbar diess mit enthalten, dass das endliche Wesen nicht für sich in diesem Verhältnisse zu Gott steht, sondern eben nur als Glied des Ganzen der Wesen, wie in und mit allen anderen. Gerade darin, dass sein Sein als selbstständiges das Sein aller anderen als selbstständiger in sich enthält, darin, dass es ganz unbedingt und ganz bedingt ist, ist es so in Gott und durch Gott. Wir denken daher in einem und demselben Begriffe mit dem Sein eines jeden endlichen Wesens in Gott das Sein aller als solcher, die sich gegenseitig bedingen, in Gott; d. h. wir denken die Totalität der endlichen Wesen, die Welt, als seiend in Gott und durch Gott. Der Begriff eines jeden Wesens schliesst das Sein aller anderen in sich, eben darin ist es in Gott, durch Gott, das Eine in sich vollendete absolut unbedingte Sein; wir denken daher jedes endliche Wesen, sofern es in seiner Selbstständigkeit die Selbstständigkeit aller anderen in sich schliesst, d. h. wir denken die Totalität der selbstständigen endlichen Wesen als solche, als seiend in Gott, durch Gott als dem absolut Einen schlechthin unbedingten Sein."

Hier ist zunächst die untergeordnete Selbstständigkeit des endlichen Wesens in Gott als dem unbedingt-unbedingten Wesen, wenn man von einigen Widersprüchen und Irrthümern absieht, theilweise ganz gut anerkannt. Jedoch ist mir in dem Satze: „Es ist aber auch in seinem durch sich und durch Gott, als das über das Endliche als solches erhabene Wesen," — der Sinn nicht klar geworden. Entweder findet sich hier ein Druckfehler vor, so dass es etwa statt „seinem" E i n e m heissen soll, und dann wäre das endliche Wesen zugleich durch sich und durch Gott ein über das Endliche als solches erhabene Wesen. Falls der Satz diesen Sinn hätte, so ergäbe sich darin ein neuer Widerspruch, dass das endliche und begrenzte Wesen zugleich ein über das Endliche als solches erhabenes Wesen sein soll, indem diese Eigenschaft nur dem unendlichen Wesen, d. i. G o t t zukommt. Der berührte Satz könnte jedoch auch die Bedeutung haben, dass das endliche Wesen

ebenfalls in seinem durch sich und durch Gott über das Endliche als solches erhabenen Wesen (d. i. Wesenheit oder Natur) aufzufassen sei. In diesem Falle würde jedoch der obige Widerspruch auch in der über das Endliche als solches erhabenen Natur des endlichen Wesens zu finden sein. — Wenn ferner gesagt wird, dass das endliche Wesen durch sich ist, und zugleich durch alle anderen Wesen bedingt wird, so ist das wohl auch richtig, nur nicht in derjenigen 'Allgemeinheit, in welcher es R. anzunehmen scheint. Zunächst sind wir nämlich nicht durch uns als Eines selbes und ganzes Wesen, sondern in dieser Hinsicht sind wir durch Gott und die Menscheit gesetzt, und nur sofern wir uns innerlich untergeordnete Theile und Eigenschaften zuschreiben, sind wir auch der Grund davon oder sind diese durch uns gesetzt; denn wenn wir als ganze Wesen nicht wären, so wären auch diese unsere Theile und Eigenschaften nicht. Wir selbst als ganze Wesen finden uns aber in unendlich vielen Beziehungen und Bedingungen zu Gott und zu allen Wesen der Welt; wir sind also nach den in 3 von mir angeführten Gründen überwiegend bedingt und nur in Ansehung unseres Innern sind wir theilweise unbedingt und selbstsetzend. Meint R. diese Auffassung des endlichen Wesens, dann kann ich den übrigen Sätzen grösstentheils beistimmen, mit Ausnahme desjenigen, wonach auch dem endlichen Wesen „das Eine in sich vollendete absolut unbedingte Sein“ zugeschrieben wird, welcher Satz gemäss meiner in 16 — 18 dargelegten Gründe falsch ist. Auch muss ich den Ausdruck: „das endliche Wesen ist Eins mit Gott,“ dahin umändern, dass es übereinstimmig mit Gott sei; denn einssein heisst auch soviel wie gleichsein, und gottgleich ist das endliche Wesen nicht, sondern nur gottähnlich und gottübereinstimmig. Dass das endliche Wesen nicht bloss für sich, sondern auch als Glied des Wesenganzen in Gott sei, das war längst meine Ansicht; aber es steht nicht nur als Glied des Wesenganzen in Gott, wie R. meint, sondern auch für sich, schlechthin und in aller Hinsicht. Es ist jedoch auch nicht aus dem Grunde in Gott, weil sein (des endlichen Wesens) Sein das Sein aller endlichen Wesen in sich enthält, denn letztere Behauptung ist nach 6, 9 u. s. w. irrig, sondern es ist darum in Gott, weil Gott zuerst und zuhöchst das Eine selbe ganze, d. i. unbedingte und unendliche Wesen ist, ausser welchem Nichts gedacht werden kann, in, unter und durch

welches auch jedes und alle endliche Wesen zu denken sind. — Aber wie stimmt die Lehre R.'s, dass das endliche Wesen und die Welt in Gott ist, mit der in 17 von ihm aufgestellten zusammen, wornach das absolut unbedingte Sein „wahrhaft geschieden vom Endlichen und in seinem Begriffe der Begriff des Endlichen nicht enthalten“ sein soll? Dass endlich „die Totalität der endlichen Wesen, die Welt, darum in und durch Gott sei, weil der Begriff oder das Sein des endlichen Wesens das Sein aller anderen in sich enthalte, das muss auch darum als irrig abgewiesen werden, weil jedes endliche Wesen zunächst für sich und als Glied des Wesenganzen in und durch Gott ist.

20. (S. 79.) „Der aufgestellte Begriff Gottes enthält entschieden die Negation des Pantheismus, nach welchem der Begriff Gottes nur gedacht werden kann, sofern er an ihm selbst zugleich den Begriff des Endlichen enthält, so dass Gott selbst seine vollendete Wirklichkeit nicht in sich selbst, abgesehen vom Endlichen, hat, sondern im Endlichen, in der Welt. Dieser antipantheistische Begriff Gottes ist aber unmittelbar enthalten im Begriffe der Selbstständigkeit des Endlichen als solchen, und das Endliche bildet nicht die unendliche Weise der Modi, welche in der Einen absoluten Substanz begriffen werden, sondern die unendliche Reihe der Substanzen (Monaden), welche als solche in Gott, dem absolut Einen in sich vollendeten Wesen sind; eben durch diesen Begriff ist der Pantheismus entschieden aufgehoben.“

R. scheint hier den Begriff der Allgottlehre oder des Pantheismus etwas einseitig aufzufassen. Der Pantheismus soll seiner Ansicht nach darin bestehen, dass in seinem Begriffe Gottes zugleich der Begriff des Endlichen enthalten sei, so dass Gott seine vollendete Wirklichkeit nicht in sich selbst, abgesehen vom Endlichen, sondern im Endlichen habe. Der Pantheismus lehrt aber kurzweg: „Das All ist Gott und Gott ist das All;“ dagegen der Theismus und Absolutismus lehren, dass alles Endliche in Gott, und Gott über allem Endlichen, und zugleich in sich die Allheit der endlichen Wesen ist. R. selbst scheint jetzt nach 18 und 19 eine ähnliche Lehre anzunehmen, während er in seiner Abhandlung über die Krause'sche Philosophie „im Begriffe der Totalität, der Reihe der Wesen“ einen Gottbegriff gefunden haben wollte, der meiner Ansicht nach selbst ein pantheistischer Gottbegriff ist, der aber nach R.'s Versicherung den Pantheismus entschieden aufhebt, wogegen die Lehre vom persönlichen Gott des Pantheismus beschuldigt wurde. — Ich bitte indess, hier die R.'sche Lehre über

Gott, wonach der Begriff Gottes „unmittelbar im Begriffe der Selbstständigkeit des Endlichen als solchen enthalten“ sein soll, fest in's Auge zu fassen. Daraus muss für einen jeden Unbefangenen sicherlich folgen, dass der Begriff Gottes, weil im Begriffe des Endlichen als solchem enthalten, nicht das absolut unbedingte Sein ist, wie R. in 18 und 19 lehrte, und dass im Widerspruche mit den in gleichen Ziffern aufgestellten Lehren, wonach das Endliche in Gott ist, umgekehrt Gott im Endlichen, also dieses das wahrhaft absolut unbedingte Sein sein müsse. Letztere Lehre leuchtet überhaupt durch die ganze R.'sche Denkweise durch, indem bald das Bewusstsein, bald das endliche Wesen dasjenige absolut unbedingte Sein ist, in dessen Begriff, Sein und Selbstständigkeit der Begriff, das Sein und die Selbstständigkeit aller anderen Wesen und selbst Gottes enthalten sein soll. Das Gott gelegentlich beigelegte absolut unbedingte Sein kann daher bei R. nicht ernstlich gemeint sein, einmal weil nur Einem Wesen das absolut unbedingte Sein zukommen kann, dann weil der Begriff Gottes im Begriffe des Endlichen enthalten sein soll. Ich werde im Folgenden noch auf ähnliche Lehren aufmerksam machen. Indessen hebt der R.'sche Begriff Gottes nicht nur den Pantheismus entschieden auf, wie er meint, sondern er hebt meiner Ansicht nach allen Theismus auf; denn der R.'sche Gott hat aufgehört, Gott zu sein und ist geworden, wie unser Einer, das endliche Wesen R.'s hat vom Throne Gottes Besitz genommen. Glücklicher Weise für uns andere Menschenkinder und alle übrigen Wesen ist dieses doch nur eine subjective Meinung R.'s, die aller Gegenständlichkeit oder Objectivität entbehrt.

21. (S. 79.) „Gott ist das absolut unbedingte Sein. Man wird gegen diese Bestimmung an und für sich nichts haben. Aber das wird man nicht zugeben wollen, dass das göttliche Wesen durch diesen Begriff ganz bestimmt werde. Gott ist, wird man sagen, nichts so abstractes, unlebendiges, als das absolute Sein; Gott ist Geist, er ist persönliches Leben. Was ist denn aber Geist, was ist Persönlichkeit? Doch jedenfalls — und das behauptet ihr selbst — dasjenige, was als mit sich einiges Wesen sich von sich selbst unterscheidet? Aber eben dieser Begriff, wenn er kein blosses Wort, sondern ein Begriff ist, passt nur auf das endliche Wesen, das Glied der Reihe der Wesen ist, und weist damit auf den Begriff der Totalität der realen Wesen hin, welche die Voraussetzung des Bewusstseins ist, und unsern Begriff Gottes, als des absolut unbedingten Seins, von selbst enthält. Die Frage ist daher nur, ob wir unmittelbar vom

Begriff des Bewusstseins ausgehen und dasselbe zum absoluten, voraussetzungslosen steigernd den Begriff Gottes bilden, oder ob wir, die innig nothwendige Voraussetzung des Bewusstseins denkend, in dieser, in dem dem Bewusstsein als solchem vorausgesetzten Realen an sich, den Begriff Gottes finden. Unsere ganze bisherige Entwickelung kann uns nicht im Zweifel lassen, auf welche Seite wir uns zu wenden haben, ohne dass wir in eine nähere Kritik der entgegengesetzten Ansicht uns einlassen."

Dass Gott das absolut unbedingte Sein ist, damit bin ich völlig einverstanden; nicht aber damit, „dass das göttliche Wesen durch diesen Begriff ganz bestimmt werde. Der Begriff der Unbedingtheit oder Absolutheit Gottes beruht auf der Erkenntniss der Einheit und Selbheit Gottes und darin, dass Gott das Eine selbe und ganze Wesen, d. i. das Einwesen oder das Absolute ist. Gott ist aber nicht nur dieses, sondern, wie ich im dritten Artikel insbesonders nachweisen werde, Gott ist auch seiner Ureinheit nach und zwar vor und über der Welt, das Urwesen, Schöpfer und Erhalter der Dinge. Endlich ist Gott seiner Vereinheit nach auch in stetiger Beziehung und Verbindung mit allen Wesen der Welt, sie alle umfassend, d. i. Gott ist auch das Allwesen. Sofern aber Gott zuerst und zuhöchst in und für sich selbst seine Wesenheit oder Gottheit ist, ist sich Gott seiner selbst und aller Wesen in ihm inne und erstrebt und verwirklicht Gott auch seine Wesenheit und in dieser die Wesenheit aller Wesen. Nun schreibt sich das Ich, sofern es seiner selbst und der äusseren Dinge inne ist, das Vermögen des Sinnes zu; sofern es sich selbst erstrebt, dagegen das Vermögen des Triebes, und sofern sich Sinn und Trieb stetig durchdringen und vereinen, nennen wir dieses Gemüth. Die Thätigkeit des klaren Inneseins im Sinne, ist das Wissen; das auf die Verwirklichung der ewigen Wesenheit gerichtete und zugleich klar bewusste Streben nennen wir das Wollen; sofern aber in der Durchdringung des Inneseins und Strebens im Gemüthe das Innesein überwiegt, schreiben wir uns das unser ganzes Inneres in Anspruch nehmende Fühlen zu; sofern dagegen hierin das Streben vorwaltet, das Handeln. Indem wir in uns Sinn, Trieb und Gemüth unterscheiden, nennen wir uns im Allgemeinen und gewöhnlich Geist; und ebenso schreiben wir einem jeden selbstinnigen und seiner ewigen Wesenheit klar bewussten, strebenden, fühlenden und handelnden Wesen Persönlichkeit zu. Aber nicht nur dem Menschen schreiben die Ahnungen

und Schauungen aller Völker und Zeiten und die Forschungen der tieferen Denker Geist und Persönlichkeit zu, sondern dasselbe geschah auch in Ansehung Gottes. Auch die Grundwissenschaft führt bei folgerichtiger Entwickelung der Eigenschaften Gottes auf das gleiche Ergebniss. Nicht weil der Mensch diese Eigenschaften hat, schreiben wir sie auch Gott zu, sondern weil Gott diese Wesenheiten im unendlichen und unbedingten Sinne zukommen und diese von den Menschen geahnet werden, und weil der Mensch ein gottähnliches Wesen ist, darum finden wir dieselben Eigenschaften, aber auf endliche Weise, bei dem Menschen. Von Gott diese Eigenschaften leugnen und sie ausschliesslich dem Menschen oder gar, wie es R. thut, dem endlichen Wesen überhaupt zuschreiben zu wollen, das heisst Gott unter seine Geschöpfe herabsetzen, das heisst, den Menschen und das endliche Wesen überhaupt zu Gott machen, heisst endlich, die alles Leben durchdringende Einheit leugnen, ja ist selbst ein Aufgeben aller ächten Philosophie. Wie, muss man da mit Lamennais ausrufen, dasjenige Wesen, das mein Auge schuf, das sollte selbst nicht sehen; dasjenige Wesen, das mir Gefühl und Liebe in's Herz pflanzte, das sollte nicht selbst fühlen und lieben; dasjenige Wesen, das meinem Willen eine erhabene Bestimmung gab, das sollte selbst nicht wollen können?! Die Leugunng des Geistes und der Persönlichkeit Gottes beweist gerade die schwächste und unhaltbare Seite des R.'schen Denkens und Prinzipes, von welcher ihn die Zeit sicherlich noch heilen wird. Der R.'sche Gott ist daher, wie wir schon in 20 bemerkten, nur ein leeres Namending, dem nicht einmal das absolut unbedingte Sein ausschliesslich zukommt, und dessen Begriff ja im Begriffe des endlichen Wesens enthalten sein soll, welchem letzteren ebenfalls und vorzugsweise das absolut unbedingte Sein zugeschrieben wird. Da aber Letzteres von R. behauptet wird, warum überhaupt nur noch von Gott reden? Warum nicht lieber mit Feuerbach folgerichtig das Dasein Gottes leugnen und den Menschen oder jedes endliche Wesen überhaupt für das höchste Wesen erklären? Nicht Gott, sondern das endliche Wesen, das endliche Bewusstsein scheint ja bei R. das eigentlicha Schöpferische zu sein. Also weg mit dem leeren Namen, rein bei der Sache geblieben und geradezu das Dasein Gottes in aller Hinsicht geleugnet! Diese Anforderung ergeht an R.'s Redlichkeit um so mehr, als er bereits keinen An-

stand nimmt, den Geist und die Persönlichkeit Gottes zu leugnen, und weil mit Leugnung der die göttliche Wesenheit ausfüllenden Grundeigenschaft, die Gottheit nur noch eine leere Form ohne allen Gehalt wäre. Gott soll nach R. Geist und Persönlichkeit darum nicht sein, weil sich Gott nicht von sich selbst unterscheide, sondern letztere Eigenschaft nur auf endliche Wesen passe. Wie unklar der Gedanke des Sich-von-sich-selbst-unterscheidens von R. behandelt wurde, das habe ich in 9 nachgewiesen. Ebenso falsch ist aber auch die R.'sche Behauptung, dass die übrigen Denker ebenfalls demjenigen endlichen Wesen Geist und Persönlichkeit zuschreiben, das mit sich einig sei, und sich von sich selbst unterscheide; die Ehre, diese letztere irrige Grundwesenheit des Geistes und der Persönlichkeit entdeckt zu haben, wird wohl ausschliesslich dem Hrn. R. vorbehalten bleiben. Gott bloss in seiner Einheit und Absolutheit betrachtet, unterscheidet sich freilich nicht von sich selbst; weil eben das Sich-selbst-Unterscheiden für ein nach seiner Einheit und Ganzheit betrachtetes Wesen unmöglich ist. Gott unterscheidet sich aber in seinem Innern, d. i. Gott ist nicht nur das Einwesen oder das Absolute, sondern auch das Urwesen oder der Schöpfer und die Vorsehung der Welt, und Gott ist auch das Verein- oder Allwesen. Und wenn etwa in der inneren Selbstunterscheidung die Eigenschaft des Geistes und der Persönlichkeit begründet werden will, so müssen beide Eigenschaften zuerst und zuhöchst Gott zugeschrieben werden. Weil aber auch nach R.'s Annahme das endliche Wesen und die Welt in Gott, und in Ansehung des Bedingten und Unbedingten die Verneinung ausgeschlossen sein soll (16 u. 19), so kann wenigstens insofern von Gott die Eigenschaft des Geistes und der Persönlichkeit nicht geleugnet werden, als Gott als Allwesen auch alle endlichen Geister und Persönlichkeiten in sich fasst. Wenn endlich R. meint, dass seiner Ansicht gegenüber die übrigen oder doch wenigstens ein Theil der jetzigen Philosophen „vom Begriffe des Bewusstseins ausgehen, und dasselbe zum absoluten, voraussetzungslosen steigernd den Begriff Gottes bilden," — so muss ich diese Beschuldigung für meine Schule und meinen Theil geradezu abweisen; indem wir, wie im dritten Artikel gezeigt werden soll, wohl vom Ich ausgehen, wir aber weder das Ich, noch sein endliches Bewusstsein zu dem Gott-

begriff steigern, wir vielmehr die Idee und die Seinheit Gottes in aller Hinsicht über das Ich hinausliegend, und auch die Idee oder den Begriff und die Seinheit des Ichs und aller Dinge in sich fassend anerkennen.

22. (S. 80.) „Gott ist das absolut unbedingte Sein, und als solches schlechthin einfach. Denn im Begriffe des endlichen einfachen Wesens, das als solches den Begriff aller anderen als eben solcher in sich schliesst, d. h. als ganz unbedingt ganz bedingt ist durch die anderen, ist der Begriff des absolut unbedingten Wesens enthalten, welches somit als einfaches schlechthin in sich vollendet ist. Dieser Begriff Gottes ist so alt, als die Metaphysik ist; er ist der eigentlich metaphysische Begriff." *)

Aus obigen Lehren R.'s sehen wir wiederum näher, warum auch Gott neben dem „über sich selbst hinausgehobenen endlichen Wesen" der Ehre des „absolut-unbedingten Seins" und der Einfachheit theilhaftig wird. Weil im Begriffe des endlichen einfachen Wesens, das nach R.'s Ansicht die Begriffe aller anderen Wesen in sich schliesst, auch der Begriff Gottes enthalten sein soll, darum ist auch Gott absolut unbedingt und einfach! Hier sieht man deutlich, wie R. die tiefere Beziehung des Verhältnisses Gottes und des Menschen geradezu umkehrt; denn in dem endlichen einfachen Wesen meint R., wie wir in 7 — 15 sahen, das bewusste Wesen oder den Menschen, und dieser Ansicht zufolge ist nicht der Mensch gottähnlich, sondern Gott menschenähnlich. Der Mensch ist folglich das, was wir anderen Menschenkinder gewöhnlich als Gott glaubten, und Gott ist ein menschenähnliches oder eigentlich ein Geschöpf unseres Bewusstseins! Und dieser in dem Begriffe des endlichen Wesens enthaltene jämmerliche Gottbegriff soll so alt sein, wie die Metaphysik, soll der eigentliche metaphysische Begriff sein! Wenn R. seinen Begriff des endlichen Wesens mit dem darin enthalten sein sollenden Gottbegriff für den eigentlichen metaphysischen Begriff, und sein jetziges philosophisches Denken so alt hält als die Metaphysik, so kann ihn freilich Niemand an die-

*) Die weiteren mehr bestreitenden oder polemischen Bemerkungen, die R. diesen Sätzen anfügt, muss ich zur Vorbeugung grösserer Weitschweifigkeit übergehen; obwohl sie mir insofern bedeutende Vortheile darbieten würden, als R. selbst von seinen Gegnern verlangt, dass sie sich Gott und die Welt „objectiv, unabhängig und abstrahirt vom Bewusstsein" denken sollen, während doch sein eigener Gottbegriff in dem Begriffe des Bewusstseins und des bewussten endlichen Wesens enthalten ist!

sem Glauben hindern, nur mag er es anderen Denkern nicht übel nehmen, wenn sie diesen R.'schen Glauben nicht für die eigentliche metaphysische Wahrheit ansehen. — Noch einmal sei es gesagt, der R.'sche Gott ist nicht Gott, sondern ein leeres Gedankending des R.'schen Bewusstseins! Es bleibt somit R. kein anderer Ausweg übrig, als entweder mit derselben offenen Redlichkeit Gott überhaupt zu leugnen, wie er den Geist und die Persönlichkeit Gottes leugnet und sich offen mit **Feuerbach** zu verbinden, oder — sein ganzes bisheriges System fallen zu lassen!*)

23. (S. 81.) „Wir haben im Begriffe des Endlichen den Begriff Gottes. Wir gehen nicht so vom Endlichen aus, dass wir durch seine Negation zum Begriffe des Unendlichen gelangen, da hätten wir ja doch kein Verhältniss des Endlichen als Endlichen zu Gott als Gott; aber wir gehen auch nicht von Gott, dem Absoluten aus, um etwa durch die Selbstnegation des Absoluten das Endliche entstehen zu lassen. Wir müssen daran festhalten: kein Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen; das Endliche sich selbst bejahend, als Endliches, ist Eins mit Gott dem absolut unbedingten, in sich vollendeten Sein und geschieden von ihm. Also keinenfalls eine Entwickelung des Endlichen aus dem Absoluten durch dessen Selbstnegation, sondern ein wahres Sein des Endlichen in Gott, als dem absoluten Sein, welches. wie von selbst klar, nicht negirt werden, noch sich selbst negiren kann. Ueber dieses Sein des Endlichen in Gott können wir nicht hinaus; jedes Hinausgehen über das Sein des Endlichen als solches, d. h. jede Negation des Endlichen, in Begriff des Unendlichen, so dass von diesem soll ausgegangen und aus diesem durch seine Negation das Endliche soll abgeleitet werden, enthält einen falschen Begriff des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen."

„Im Begriff des Endlichen ist der Begriff des Unendlichen enthalten. Diess liegt dem gewöhnlichen Gange, in welchem man vom Endlichen aus zu Gott kommt, offenbar zu Grunde."

Dass wir im Begriffe des Endlichen den Begriff Gottes und des Unendlichen haben, diese Lehre wiederholt uns R. bei jeder Gelegenheit. Wie ein jeder Irrthum, so muss auch dieser eine theilweise richtige Grundlage haben. Diese Lehre ist nämlich nur insofern theilwahr, als unter dem Endlichen unser Bewusstsein verstanden wird, welches bei tieferem Nachdenken allerdings auch den Begriff Gottes und des Unendlichen bildet. Soll diese Lehre aber so viel heissen, dass in dem Begriffe des Endlichen der Begriff Gottes eingeschlossen sei, so ist sie völlig unrichtig; denn

*) ?? D. Red.

in dem Endlichen als solchen kann selbst nur wieder Endliches enthalten sein, und nicht im Begriffe des Endlichen oder des Theiles liegt der Begriff des Unendlichen, d. i. des Ganzen, sondern vielmehr umgekehrt im Begriffe des Unendlichen und Ganzen liegt auch der Begriff des Endlichen als des Theiles. Dasselbe Verhältniss findet in Ansehung des Begriffes Gottes, als des unendlich-unendlichen Wesens oder des Ganzen im höchsten Sinne des Wortes, zu dem Begriffe des Endlichen statt. Will man dagegen einwenden, unser Bewusstsein sei aber doch ebenfalls endlich und in diesem finde sich doch der Gedanke Gottes und des Unendlichen vor: so ist wiederum zu bemerken, dass nicht im Begriffe des Bewusstseins auch der Gottbegriff eingeschlossen liege; sondern, dass Bewusstsein weiter nichts anderes als klares Erkennen heisst, also eine Thätigkeit unseres Geistes bezeichnet, durch welche wir uns der Dinge so inne werden, wie sie an sich sind. Klares Erkennen ist aber geistiges Abspiegeln; so wenig in dem einen Menschen abbildenden Spiegel der Begriff des Menschen eingeschlossen liegt, so wenig in unserm Bewusstsein als solchem der Gottbegriff. — Wenn ferner R. sagt: „Wir gehen nicht vom Endlichen aus, dass wir durch seine Negation zum Begriffe des Unendlichen gelangen," so kann ich darin vollkommen beistimmen; denn nicht durch die Verneinung und Aufhebung des Endlichen, sondern durch das Hinausgehen über die Mannigfalt desselben und mitveranlasst durch den uns inwohnenden Gedanken einer über die Vielheit erhabenen Einheit, Selbstheit und Ganzheit kommt uns der Begriff des Unendlichen zum Bewusstsein, wie auch R. mit seiner in 4 auseinandergesetzten Thatsache theilweise selbst zugibt. Ebenso bin ich mit R. einverstanden, dass man nicht von Gott als dem Absoluten auszugehen brauche, „um durch die Selbstnegation des Absoluten das Endliche entstehen zu lassen." Dessen ungeachtet muss aber meiner Ansicht nach die Grundwissenschaft von Gott, dem Absoluten, als ihrem Prinzipe ausgehen, jedoch nicht so, dass sie das Endliche durch Verneinung des Absoluten erhalte; denn weil Alles an und in dem Absoluten ist, so ist dasselbe auch alles Endliche, und kann also von ihm in keiner Hinsicht eine Verneinung ausgesagt werden. Darum stimme ich auch vollkommen darin bei, dass an sich zwischen dem Endlichen und Unendlichen „kein Verhältniss der Ne-

gation“ stattfinde, vorausgesetzt, dass man dabei vorwaltend das Absolute, das auch Alles ist, im Auge hat; denn dieser Satz wäre falsch, wenn man dabei überwiegend vom Endlichen ausginge, welches begrenzt und nicht Alles ist und über dessen Grenze hinaus die Verneinung wohl gilt. „Das Endliche sich selbst bejahend, als Endliches, ist Eins mit Gott, dem absolut unbedingten, in sich vollendeten Sein und geschieden von ihm.“ Auch damit kann ich mich, unter dem Vorbehalte meines und nicht des R.'schen Gottbegriffes, einverstanden erklären, wenn unter „Eins“ so viel als einklangig oder harmonisch und gottähnlich gemeint ist; soll es jedoch gottgleich bedeuten, so ist der Satz irrig, weil das Endliche als das Geschaffene und Verursachte, mit dem Unendlichen als dem Schöpfer und Grunde nicht gleichgesetzt werden kann. — In wie weit im Begriffe des Endlichen der Begriff des Unendlichen enthalten sei, ist im Vorstehenden bereits angedeutet worden. Dass diess aber dem gewöhnlichen Gange, in welchem man vom Endlichen aus zu Gott kommt, offenbar zu Grunde liege, möchte nur theilweise richtig sein; indem der Begriff des Endlichen als Theilbegriff und der Begriff des Unendlichen als Ganzbegriff angesehen werden, und man allerdings vom Theile aus zur Einsicht des Ganzen gelangen kann.

24. (S. 82.) „Der bis jetzt entwickelte Begriff der Totalität der realen Wesen, welche in Gott sind, ist für uns im Begriffe des Bewusstseins als dessen Voraussetzung enthalten. Wir haben denselben hier bloss zu betrachten als im Begriff des Bewusstseins eingeschlossen. Das Bewusstsein, sich als Einheit der Reihe der Wesen von sich selbst als Glied der Reihe unterscheidend, ist darin sich selbst vorausgesetzt als ungeschiedene Einheit dieser beiden Elemente, worin es ganz unbedingt und ganz bedingt ist durch alle anderen Wesen, oder in seiner Selbstständigkeit ungeschieden das selbstständige Sein aller anderen enthält; diese ungeschiedene Einheit mit sich gehört zum Begriffe des Bewusstseins; es besteht darin, so eins mit sich selbst zu sein und darin sich von sich selbst zu unterscheiden. Wir bleiben also hiermit vorerst ganz innerhalb des Bewusstseins, sofern dieses den Begriff seiner Voraussetzung in sich selbst enthält. — — — Das Bewusstsein als sich von sich unterscheidendes, ist einig mit sich selbst; es tritt somit in diesem Acte der Unterscheidung gar nicht aus seiner Einheit mit sich heraus; es ist als Bewusstsein in dieser begriffen, als seiner Wurzel. Es hat also diese seine Einheit mit sich, worin es ganz unbedingt und ganz bedingt ist, in seinem Sein das Sein aller anderen Wesen als selbstständiger enthält, und somit auch die Totalität der realen Wesen noch nicht zu seinem Objecte; dazu müsste es selbst heraus sein aus der-

selben, und nur so könnte es, sich denkend, die Totalität des Realen als solche als seine Voraussetzung denken. Es ist aber als Bewusstsein noch in dieser ungeschiedenen Einheit mit sich selbst, in diesem Sein im Ganzen begriffen."

Dass in dem Begriffe unseres Bewusstseins als solchen nicht ein anderer Begriff enthalten sei, habe ich in voriger Ziffer an dem Beispiele des Spiegels näher erläutert; darum ist auch nicht im Begriffe des Bewusstseins als solchen „der Begriff der Totalität der realen Wesen" eingeschlossen. Ebenso haben wir in 6, 9 u. s. w. gesehen, wie das Bewusstsein wohl den Gedanken der Einheit der Reihe der Wesen, und dass es am Ich untergeordneter Weise auch Glied dieser Reihe ist, bilden kann, dass es aber nicht mit dieser gegenständlichen Reihe selbst verwechselt oder ihr gleichgestellt werden darf. Will man das Bewusstsein in seiner ungeschiedenen Einheit auffassen, so hat man die Thätigkeit desselben in ihrem Ueberhauptsein zu betrachten, und dieses ist dann Gegenstand der Seelen- und Denklehre. Alsdann wird es sich allerdings auch finden, dass dem Bewusstsein als solchem zunächst ungeschiedene Einheit zukomme, welche sich in die unterschiedenen Denkverrichtungen des Hinmerkens, Erfassens, Weiterbestimmens, Begreifens, Urtheilens und Schliessens gliedert. Insofern diese Thätigkeiten dem Einen Bewusstsein entsprechend vor sich gehen, ist dieses allerdings eins mit sich und dabei in sich selbst zu unterscheiden. Auch lässt sich nicht behaupten, weder dass das Bewusstsein „den Begriff seiner Voraussetzung in sich selbst enthält," noch dass „die Totalität der realen Wesen in Gott die Voraussetzung des Bewusstseins" sei. Denn das endliche Bewusstsein und Wesen als solches ist durch anderes Wesenliches bedingt, und als bedingtes hat es, nach dem von mir in 3 Bemerkten, andere Wesen und zuhöchst Gott zu seiner Voraussetzung. Dann kann man auch nicht strenge behaupten, dass die Totalität der realen Wesen in Gott die Voraussetzung des Bewusstseins sei; indem nicht diese vom Bewusstsein an und für sich unabhängige Totalität, sondern das Ich oder der Geist, als dessen Eigenschaft das Bewusstsein erscheint, dessen nächste Voraussetzung ist. Unser Erkennen und Wissen ist nämlich eine selbstständige Eigenschaft unseres Geistes, und ebenso selbstständig sind die Dinge oder „die Totalität der realen Wesen," gleichviel ob mein Be-

wusstsein sie erfasst oder nicht. Man kann daher wegen dieser gegenseitigen Selbstständigkeit des Bewusstseins und der Allheit der Wesen gar nicht strenge behaupten, dass eines die Voraussetzung des anderen sei. Die Allheit der Wesen kann nur insofern auch als die entfernte Voraussetzung des Bewusstseins gedacht werden, als letzteres eine Eigenschaft des Ichs, und dieses selbst wiederum in der Allheit der Wesen eingeschlossen ist; die nächste Voraussetzung des Bewusstseins ist aber immerhin das Ich. Das Bewusstsein hat nur eine innere oder subjective Einheit, ist aber nicht selbst die gegenständliche oder objective Einheit oder Vereinheit der Dinge. Die Eigenschaft, subjective, gegenständliche und die aus beiden vereinte Einheit zu sein, kommt nur dem Grundprinzipe der Dinge, d. i. Gott zu; weil Alles an, in, unter und durch Gott ist, also auch unser Ich und sein Bewusstsein. Gott allein ist daher die höchste und die eigentliche Voraussetzung aller Wesen, also auch des Ichs und seines Bewusstseins.

25. (S. 83.) „Das Bewusstsein, sagen wir, sich als Einheit der Reihe der Wesen von sich selbst als Glied derselben unterscheidend, ist wesentlich einig mit sich selbst. Indem es in ungeschiedener Einheit beides ist, Einheit der Reihe und Glied der Reihe, hat dieses sich dahin bestimmt, dass es — nicht die anderen in sich zusammenfasst, als bloss in ihm gesetzt, sondern — als einfaches, selbstständiges Sein die anderen als eben solche in sich enthält, d. h. als ganz unbedingt und ganz bedingt ist durch alle anderen. Es hat somit seine Absolutheit, worin es über alles gestellt in sich selbst Alles, was ist, als gesetzt begreifen will, aufgegeben und sich als selbstständiges, einfaches Sein in die Reihe der realen Wesen als eben solcher eingeordnet und dieses Sein im Ganzen sich als Bewusstsein zur Voraussetzung gegeben. Der Standpunkt der Absolutheit des Bewusstseins, wonach Alles nur sein soll als in ihm gesetzt, und das Bewusstsein in Allem, was ist, nur sich selbst als absolutes, als absoluten Geist vollziehen soll, ist damit von vorn herein vernichtet."

Während in 9, 12 u. s. w. dem Bewusstsein die absolute Unbedingtheit beigelegt wird, finden wir diese hier demselben wieder abgesprochen. Das Bewusstsein ist sonach zugestandenermaassen nicht das auschliesslich und höchste Unbedingte oder „das absolut unbedingte Sein," sondern weil es „Glied der Reihe," so ist es nur ein endlich und bedingt-unbedingtes Wesenliche, und damit bin ich völlig einverstanden. Was aber nur in irgend einer Weise durch ein Anderes bedingt ist, das kann nicht das Eine selbe und ganze Wesenliche im höchsten und umfassenden Sinne

des Wortes oder das Unbedingt-unbedingte und somit auch nicht das Prinzip der Dinge sein. Und da das endliche Bewusstsein nur ein Bedingt-unbedingtes ist, so kann weder es, noch seine Einheit und Vereinheit als Prinzip der Dinge und der Wissenschaft, d. i. als Sach- und Denkprinzip angesehen werden. In dem letzten angeführten R.'schen Satze sehen wir denn auch, wie R. das endliche Bewusstsein mit dem „absoluten Geist" gleich bedeutend braucht. Das Bewusstsein, das Ich, muss gemäss der R.'schen Grundsätze allerdings ganz folgerichtig der absolute Geist sein; obwohl es eine sich selbst widersprechende Behauptung (eine *contradictio in adjecto*) ist, dass das endliche Bewusstsein der absolute Geist ist.

26. (S. 84.) „Darin nun, dass das Bewusstsein als einfaches, selbstständiges Wesen das Sein aller anderen als eben solcher enthält; dass es auf diese Weise in Einem Einheit der Reihe der Wesen und Glied der Reihe ist, darin dass es so völlig einig mit sich selbst ist, unterscheidet es sich als Einheit der Reihe von sich selbst als Glied der Reihe, d. h. darin ist es Bewusstsein, weiss sich. Denn sich von sich selbst unterscheiden, heisst: sich wissen. Es weiss sich also, sofern es sich weiss, als Einheit der Reihe der Wesen und als Glied der Reihe. Jedes bewusste Wesen hat die Idee seiner selbst als einzelnen Wesens, aber auch die Idee seiner Einheit mit anderen zunächst gleichgearteten Wesen, und in letzter Beziehung seiner Einheit mit allen Wesen; und jedes hat immer im Bewusstsein von sich selbst als einzelnem Wesen die wenn auch dunkle Idee aller anderen Wesen, des Ganzen der Wesen, dem es angehört. Das einzelne Wesen aber für sich ist nicht Ich, als Bewusstsein; es ist nur Ich in einer bestimmten Form des Verhältnisses zum Ganzen, aus welchem es schlechterdings nicht heraustreten kann."

Hier ist zunächst die Begrifferklärung des Wissens als ungenügend zurückzuweisen. Nicht dadurch, dass sich das Bewusstsein von sich selbst unterscheidet, weiss es sich und weiss das Ich; denn dass wir uns als Eines selbes ganzes Wesen nicht von uns selbst, sondern, dass wir uns nur in uns als Theilwesenliches unterscheiden können, davon ist bereits in 9 u. s. w. die Rede gewesen. Das Kind weiss seine Mutter, die Familie und die nächste Umgebung, ohne noch eine innere Unterscheidung seines Wesenlichen gemacht zu haben. Wissen ist klares und die Wesenheit der Dinge treu abspiegelndes Erkennen, und also nicht zunächst, sondern erst untergeordneter Weise auch Unterscheidung unseres Inneren. Der Geist, oder um mit R. zu reden, das Bewusstsein, weiss sich nicht etwa erst, sofern es sich als Einheit der Reihe

der Wesen und als Glied derselben weiss (denn ersteres ist es, wie wir oben mehrmals bewiesen haben, nicht, und die Annahme dieser gegenständlichen Einheit der Dinge in unser Bewusstsein ist eine Selbsttäuschung R.'s); sondern es weiss sich, bevor es sich den Gedanken der Einheit der Reihe der Wesen klar gemacht hat, der doch erst bei tieferem Denken im reiferen Alter gebildeter Menschen in's Bewusstsein kommt. — Daraus ferner, dass jedes Wesen eine Ahnung oder „eine dunkle Idee aller anderen Wesen" seiner Gattung hat, folgt noch gar nicht, dass es die Einheit oder Vereinheit derselben, sondern höchstens, dass es Glied dieser Gattung ist; und eben weil es letzteres ist und die gleiche Wesenheit der Gattung sich auch an ihm offenbart, darum hat es diese Ahnung. — Allerdings ist der Gedanke Ich, auch ein Verhältnissbegriff in Ansehung unseres Standpunktes zur Gattung und zu anderen Menschen; allein man versteht unter dem Ich auch den Menschen in seinem An-und-für-sich-sein und nach seiner selben und ganzen Einheit betrachtet.

27. (S. 85.) „Ein Wesen kann sich aber nur von sich selbst unterscheiden, sich wissen, sofern es mit sich ungeschieden einig ist. In dieser ungeschiedenen Einigkeit mit sich selbst ist es bewusstlos, bloss seiend, und auf die gezeigte Art Glied der realen, bloss seienden Wesen. In diese ungeschiedene Einigkeit mit sich selbst, in dieses sein bewusstloses, blosses Sein geht das Bewusstsein als Act der Unterscheidung seiner von sich selbst zurück. So ist das Sichwissen, welches als solches im Acte der Unterscheidung seiner von sich selbst sich vollzieht, noch verschlossen in diese bewusstlose bloss seiende Einheit mit sich."

Meiner bereits mehrmals nachgewiesenen Ansicht zufolge kann sich das denkende Ich nicht als ganzes Wesen von sich selbst unterscheiden, also auch nicht, „sofern es mit sich ungeschieden einig ist;" denn letzterer Zustand ist eigentlich das Gegentheil des Unterschiedes; sondern es kann sich nur in sich selbst und als inneres Theilwesenliches unterscheiden. Was nach der ungeschiedenen Einheit betrachtet wird, das wird noch nicht in seiner inneren Unterschiedenheit gedacht. Das Ich, in seiner ungeschiedenen Einheit betrachtet, ist aber dennoch nicht bewusstlos; denn in der Aussage: ich bin thätig, ich ruhe u. s. w. ist zwar das Ich in seiner Einheit betrachtet, bleibt aber dabei doch auch sich selbst wissend. Und nicht etwa nur, weil wir auch bewusstlos sind, sind wir Glied der Reihe der Wesen, sondern wir sind letzteres mit

unserer Einen selben und ganzen, theils bewussten, theils unbewussten Wesenheit. Wenn wir jedoch nur als bewusstlose Wesen Glieder der Reihe sein sollen, wie stimmt dann diese Lehre mit der in 10 aufgestellten Behauptung überein, wonach: „nur dasjenige Wesen seiner selbst bewusst sein kann, welches Glied der Reihe der Wesen ist?“ Selbst das Kind im Mutterleibe oder als Keimling, sowie als Säugling, hat doch wenigstens ein dunkles Selbstbewusstsein. Und sofern sich das Ich innerlich unterscheidet und mittelst seiner Sinne der Aussenwelt inne wird, insofern verwandelt es nur das bisherige dunkle Bewusstsein seiner inneren Theile, Unterschiede und Sinneszustände in ein klares Wissen.

28. „Das menschliche Wesen ist darin auf gedoppelte Weise; es ist ein gedoppeltes Sein. Es ist erstens ganz unbedingt und ganz bedingt, und in beiden ungeschieden Eines, zweitens setzt es sich schlechthin als unbedingt, (oder überhaupt: es setzt sich schlechthin), sich als solches von sich selbst als bedingten (als Glied der Reihe der Wesen) unterscheidend. Es ist somit als unbedingtes auf doppelte Weise, es ist ein doppeltes Sein. Aber sofern es als Act der Unterscheidung seiner von sich selbst unmittelbar ungeschiedene Einheit mit sich ist und in sich selbst als solche zurückgeht, ist es hiermit als solches, das sich schlechthin als unbedingt setzt, sich von sich als bedingtem unterscheidend, völlig ungeschieden Eins mit sich selbst als solchem, das die bloss seiende, bewusstlose Einheit mit sich selbst ist. Jenes doppelte Sein ist vorhanden, aber noch als Eines, und das Bewusstsein als solches in dem Acte, worin es sich vollzieht, hat sich noch nicht geschieden von sich als bewusstlosem Sein. So ist das Bewusstsein in seinen Grund zurückgegangen, die bewusstlose seiende Einheit mit sich, und ist als Bewusstsein in demselben vorhanden, aber noch als verschlossen in demselben. Diess ist die erste, ursprüngliche Existenz des Bewusstseins; es ist der Keim, aus dem es sich erst zum wirklichen Bewusstsein zu entwickeln hat. So haben wir durch die Bestimmung der Thatsache, von der wir ausgegangen sind, das Bewusstsein selbst in seinen Grund zurückgeführt und haben den Begriff seiner ursprünglichen Existenz erreicht.“

Das menschliche Wesen soll also darum ein doppeltes Sein und auf doppelte Weise unbedingt sein, 1) weil es unbedingt ist, 2) weil es sich als unbedingtes setzt. Als ob nicht das Sichselbst-setzen eine nothwendige Eigenschaft des Unbedingten wäre (siehe meine Erklärung des Unbedingten in 3), und es also nicht von selbst aus der Seinheit des Unbedingten hervorginge! Wenn jede Eigenschaft des unbedingten zu einer besonderen Seinart Anlass geben soll; wenn in Ansehung des Unbedingten, wie auch R. zugibt, keine Verneinung gilt, von ihm also unendlich viele Eigen-

schaften ausgesagt werden können: so muss es nicht nur etwa ein doppeltes, sondern vielmehr unendlich vieles Sein haben. Wenn der Mensch in seiner Einen selben und ganzen Wesenheit und in Ansehung seiner inneren Vollwesenheit ohne Rücksicht auf andere Wesen betrachtet wird, so ist er allerdings auch ein endlich-unbedingtes Wesen; denn er ist alles zu seiner Wesenheit Gehörige, nichts Menschliches geht ihm ab. Sofern er aber in seinem Verhältnisse zu Gott, Natur und anderen Menschen in's Auge gefasst wird, finden wir ihn vorwaltend bedingt. Der Mensch ist mithin ein bedingt-unbedingtes Wesen, ist aber auch als Eines selbes und ganzes Wesen in ungeschiedener, darum aber nicht gerade in bewusstloser, Einheit vor und über diesem Gegensatze seines bedingten und unbedingten Seins. Wenn nun das denkende Ich sein Inneres durchforscht, das Innere aber als das Wesenliche im Gegensatze zu der äusseren Erscheinung auch als der Grund aller unserer Thätigkeiten, also auch des Bewusstseins, angesehen werden kann: so lässt sich allerdings sagen, das Bewusstsein gehe in seinen Grund zurück, in dem es ursprünglich unentwickelt eingeschlossen vorhanden ist. Der innere Grund und Keim, nicht nur des Bewussstseins, sondern aller menschlichen Thätigkeiten ist aber, wie ich in meiner „Lehre vom Menschen“ ausführlich nachgewiesen habe, das Urich, das sich wiederum in den Ursinn und Urtrieb gliedert. Die Thätigkeit dieses Ursinnes aber ist das Urinnesein oder das Ahnen, d. i. das dunkle Bewusstsein. Der Ursinn ist also der innere und nähere Grund und Keim des Bewusstseins, welches zwar in diesem Seelensinne noch dunkel ist, welches aber mittelst des Verstandes, der Vernunft und der Einbildungskraft in klares Erkennen oder Wissen umgewandelt werden kann. Zu diesem Ursinne oder Grunde unseres Bewusstseins kann man jedoch mittelst einer folgerichtigen Betrachtung der Seele weit einfacher und sicherer gelangen, als auf solchen verwirrungsvollen Umwegen von jener R.'schen Thatsache aus.

29. (S. 86.) „Das Bewusstsein, als bloss seiende Einheit mit sich, ist Glied der Reihe der Wesen, enthält als einfaches, selbstständiges Sein das Sein aller anderen Wesen als solcher in sich; es ist so in und mit dem Ganzen der Wesen in Gott. Es ist nur in Gott als so bloss seiendes Wesen und als Glied der Totalität der realen Wesen. Denn nur daraus, dass ein Wesen ganz unbedingt und ganz bedingt ist, kann sein wahres Sein in Gott begriffen werden. Damit haben wir denn aber auch ein wahrhaftes, reales Sein des Bewusstseins in

Gott, welches von ihm als Bewusstsein unabhängig und selbst die Möglichkeit des Bewusstseins ist. Als diese ungeschiedene Einheit mit sich selbst und mit dem Ganzen der Wesen, welche sein reales Sein in Gott ist, ist es nun zugleich der Act der Unterscheidung seiner von sich selbst. Beides durchdrnigt einander, so zu sagen, völlig. Das bewusstlose Sein des Menschen ist als solches ganz als bewusstes und umgekehrt. Als sichwissend ist es in Gott und als seiend in Gott weiss es sich. Diese ungeschiedene Identität des bewussten und bewusstlosen Seins, worin doch jedes ganz ist, erklärt daher das Sichwissen des Menschen in Gott, welches zugleich ein reales Sein des Menschen in Gott ist, das unabhängig vom Bewusstsein, selbst dessen Möglichkeit und Voraussetzung ist.“

Wenn hier behauptet wird: „Das Bewusstsein ist nur in Gott als so bloss seiendes Wesen und als Glied der Totalität der realen Wesen,“ so ist gegen diese Einschränkung des Seins in Gott Verwahrung einzulegen; denn das Bewusstsein oder besser das Ich ist nicht nur der Seinheit nach und als Glied des Wesenganzen in Gott, sondern zugleich nach allen seinen an und in ihm befindlichen Wesenheiten, d. i. nach seiner Vollwesenheit. Das Bewusstsein ist eine Eigenschaft des Ichs, das Ich ist als Eines ganzes und selbes Wesen überhaupt und mit allen seinen Wesenheiten, Eigenschaften und Unterschieden in Gott; also ist auch das in ihm befindliche Bewusstein überhaupt oder in seiner ungeschiedenen Einheit in Gott, dann aber auch in seiner inneren Vielheit und Vereinheit. Das Eine Sein in Gott ist überhaupt auch „das reale Sein,“ und nicht die Einheit oder Vereinheit des Bewusstseins mit sich selbst und mit dem Ganzen der Wesen, wie R. meint. Gott ist das Eine unbedingt wirkliche oder reale Sein, in welchem auch nach meiner Ansicht alles endliche Sein eingeschlossen liegt und seine ächte Wirklichkeit offenbart. — Mit der Lehre R.'s, wonach das bewusstlose und bewusste Sein des Menschen sich umkehren und für einander setzen lasse, kann ich ebenfalls darum nicht einverstanden sein, weil sie zu viel sagt; denn das Bewusstlose und Bewusste sind in einem widerstreitenden und somit ausschliessenden Gegensatze mit einander, die sich daher nicht für einande setzen lassen, sondern höchstens im dunkeln Bewusstsein mit einander verbunden gedacht werden können. Dass die dunkle und klar bewusste Seite des Menschen sich stetig wechselseits durchdringen, ist unbestreitbar, denn in einem jeden Augenblicke werden wir früherer dunkler Zustände klarer bewusst, und ebenso

gehen klare Gedanken in's dunkle Bewusstsein über und werden zuweilen ganz vergessen. Auch erklärt nicht die ungeschiedene Einheit des Urinneseins, oder um mit R. zu sprechen: „diese ungeschiedene Identität des bewussten und bewusstlosen Seins,“ das Sichwissen des Menschen in Gott; denn das an sich ungeschiedene Urinnesein bleibt immer in gewisser Hinsicht dunkel und somit unklar, kann demnach unser ächt „reales Sein in Gott“ nicht erklären. Dieses kann nicht einmal das klare Bewusstsein oder das Wissen an sich; sondern nur das zur Erkenntniss Gottes, als des Prinzips der Dinge, gelangte klare Bewusstsein gibt uns erst bei tieferer Betrachtung auch „das Sichwissen des Menschen in Gott.“ Dieses wirkliche oder reale Ingottsein findet allerdings unabhängig von unserem Bewusstsein statt, ist aber nicht gerade die Möglichkeit und Voraussetzung des Bewusstseins, wie R. meint; denn da alle Wesen in Gott sind, so müssten auch alle Wesen bewusst sein, was aber nicht der Fall ist. Die nächste Möglichkeit und Voraussetzung des Bewusstseins ist und bleibt immer das Ich selbst, als dessen Eigenschaft und Vermögen das Bewusstsein sich kund gibt.

80. (S. 86 und 87.) „Das Bewusstsein ist als gedoppeltes Sein völlig Eins mit sich selbst; es ist als sich von sich unterscheidend Eins mit sich als solchem, das in der völligen ungeschiedenen Einheit der Elemente im Ganzen der Wesen ist und das Ganze in sich enthält. Es ist darin in Gott, dem absolut unbedingten Sein, und weiss sich in diesem Sein in Gott. Das Bewusstsein ist auf diese Weise — das Eine. Dieser Begriff des Einen ist das Prinzip der Philosophie, denn es ist in ihm das Bewusstsein, der Geist als solcher als Eins gesetzt mit sich als Glied der Totalität des Realen, worin es in dieser Totalität ist und sie in sich enthält, in und mit dieser Totalität realiter in Gott ist und ungeschieden dieses Sein in Gott als sein Wissen hat. Wir denken also in diesem Begriffe die ganze volle Wirklichkeit als Eine, in der Einheit Eines Begriffes, und haben in dieser Einheit Eines Begriffes den bestimmten Begriff des Geistes und seines Verhältnisses zu sich selbst als Glied des Ganzen und darin zum Ganzen, den Begriff des Verhältnisses des Ganzen zu Gott, und damit zugleich den Begriff des Verhältnisses des Geistes zu Gott. Wir haben eine ganze Weltanschauung in der Einheit Eines Begriffes, im Begriffe des Einen. Dieser Begriff ist der am Anfang geforderte Begriff des Unbedingten; denn wir denken in ihm das Bewusstsein, wie es in sich selbst im Ganzen ist, und das Ganze in ihm, und wie das Ganze in Gott dem absolut unbedingten Sein ist. — — Dieser Begriff ist Prinzip der Philosophie. Nicht das Absolute als solches ist ihr Ausgangspunkt, sondern der Begriff, welcher in einer Einheit mit Einem Schlage den Begriff des Endlichen, d. h. den Be-

griff des Bewusstseins und in ihm den Begriff der Welt und in diesem Begriff des Endlichen den Begriff Gottes enthält. Diess macht der oben auseinandergesetzte Begriff des Verhältnisses des Endlichen zu Gott durchaus nothwendig. Das Eine, das wir an die Spitze stellen, ist nicht das abstracte Eine, sondern das in sich erfüllte, das volle Eine, in welchem in Einem der Begriff des Bewusstseins und der Begriff der Totalität des Realen als seiend in Gott gedacht wird. Dieses Prinzip haben wir vom Begriff des Bewusstseins aus gefunden; es ist ursprünglich in diesem und nur in diesem gesetzt. Wenn wir das Eine, ganze, volle Wirkliche in Einem Begriffe fassen wollen, so ist vor allen Dingen nothwendig, die Trennung des Bewusstseins von demselben aufzuheben und dieses zur ungeschiedenen Einheit mit sich als Glied des Ganzen, worin es im Ganzen ist, und das Ganze in ihm, und so in Gott ist, zurückzuführen."

Hier sind wir endlich an den Knotenpunkt des in der R.'schen Abhandlung entwickelten Systems gelangt. Weil „das Bewusstsein als gedoppeltes Sein völlig Eins mit sich selbst" ist, und „in der völlig ungeschiedenen Einheit der Elemente im Ganzen der Wesen ist und das Ganze in sich enthält;" weil „es darin in Gott, dem absoluten Sein" ist, und „sich in diesem Sein in Gott" weiss: so soll es „auf diese Weise — das Eine," und dieses selbst soll wiederum Prinzip der Philosophie sein. Ich habe aber mehrfach (in 6, 9 u. s. w.) nachgewiesen:

1) Dass das Bewusstsein nur eine Eigenschaft und Thätigkeit des Ichs sei, das als solches wohl den Gedanken „der Totalität" oder „der Reihe der Wesen," sowie den Gedanken, dass es dem Ich untergeordnet auch „Glied dieser Reihe" sei, ausbilden könne, aber nicht selbst mit diesem Gedanken und ihrem Inhalte verwechselt werden dürfe.

2) Dass wenn auch unter dem Bewusstsein der endliche Geist selbst gemeint sei (worauf auch hier wiederum zwei Stellen hindeuten), dieser ebenfalls nicht das gegenständliche Ganze „der realen Wesen" in sich fasse oder damit verwechselt werden dürfe.

3) Dass dem Bewusstsein und dem endlichen Geiste nur eine endliche oder bedingt-unbedingte Seinheit zukomme, dessen absolute Unbedingtheit R. in 25 selbst wieder fallen liess.

Da ferner das Bewusstsein oder der endliche Geist von R. selbst in Gott gesetzt, Gott sonach über und ausser dem Bewusstsein und Geiste ist: so kann weder das Bewusstsein, noch der Geist „das Eine" ohne allen Beisatz oder das unendliche und unbedingte Eine sein. Das Bewusstsein oder der Geist hat wohl auch

Einheit an sich, ist sonach auch Eines, ist aber nicht „das Eine.“ Darum kann auch nicht der Begriff des Bewusstseins als Einen Prinzip der Philosophie sein, weil ja R. S. 88 selbst zugesteht: „Im Prinzipe der Philosophie muss Alles schon dem Keime, d. h. noch ungeschieden enthalten sein, um aus ihm entwickelt zu werden.“ Nun ist aber das Bewusstsein oder der Geist selbst nach R. in Gott, folglich ist Gott vor und über und ausser demselben; folglich ist Gott nicht gegenständlich und auch nicht ungeschieden im Bewusstsein oder Geiste enthalten; folglich hebt schon dieser Umstand das R.'sche Prinzip als solches auf. Das ist eine Hauptthatsache, die wir vor allen Dingen festhalten müssen, dass Gott nicht gegenständlich als solcher in unserem Bewusstsein ist, sondern, dass wir im Denken nur den Begriff Gottes zu bilden streben, d. i. dass wir Gott wohl auch in uns haben, jedoch nur auf subjective Weise, nicht aber in seiner unendlichen Gegenständlichkeit oder seiner absoluten Objectivität. Ebenso verhält es sich auch mit dem Gedanken der Einheit der „realen Wesen der Welt.“ Wäre unser Bewusstsein oder der Geist in Wahrheit das Eine, so wären wir und die anderen Wesen nicht in Gott, sondern Gott und alle anderen Wesen wären gegenständlich in uns, Nichts wäre sonach ausser uns. Letzterem aber widerspricht nicht nur die Vernunft, sondern auch alle Erfahrung. In unserem Bewusstsein oder Geiste ist demnach nicht die volle Wirklichkeit als solche, sondern nur die Abspiegelung derselben. Das Ich und sein Bewusstsein sind also nicht das Eine selbe und ganze Wirkliche, sondern nur theilwirkliches. Der wahre Eine Begriff ist mithin nicht unser endliches Bewusstsein in Gott, sondern die Eine selbe und ganze, unbedingte und unendliche Wesenheit Gottes, Gott selbst, an, in, unter und durch welchen Alles ist, was ist. Die Philosophie gibt daher nicht bloss „eine Weltanschauung in der Einheit Eines Begriffes“ und „im Begriffe des Einen Bewusstseins;“ sie gibt uns vielmehr eine unbedingte Gottschauung in dem Einen Gottbegriffe, in welcher Gottschauung dann auch die Weltanschauung untergeordnet enthalten ist. — Während R. in 9 und 12 dem Bewusstsein die absolute Unbedingtheit beilegt, in 25 dagegen abspricht, sagt er in obigen Lehren wiederum: „Dieser Begriff ist der am Anfang geforderte Begriff des Unbedingten.“ Während

nach 1 das Unbedingte, nach 3 und 5 das Unendliche, nach 9 der Satz: „dass das Bewusstsein die absolute Einheit der unendlichen Reihe der Wesen und zugleich Glied der Reihe ist," — Grundprinzip der Philosophie sein soll, wird hier das Eine dafür erklärt. Bald darauf heisst es wieder, der Begriff: „dass wir die Totalität des Endlichen als seiend in Gott begreifen sollen," sei Prinzip der Philosophie. Und dass dann R. unter dem Einen eigentlich die Vereinheit verstehe, ergibt sich wiederm aus folgender Stelle: „Das Eine, das wir an die Spitze der Philosophie stellen, ist nicht das abstracte Eine, sondern das in sich erfüllte, das volle Eine, in welchem in Einem der Begriff des Bewusstseins und der Begriff der Totalität des Realen als seiend in Gott gedacht wird." Diese Fülle und dieses in Einem-denken mehrerer Glieder deutet aber auf unterschiedene Theile hin, die zu einem wohlgliedigen Ganzen zu verbinden sind. Fassen wir jedoch die bald darauf folgende Stelle: „Dieses Prinzip haben wir vom Begriffe des Bewusstseins aus gefunden; es ist ursprünglich in diesem und nur in diesem gesetzt," — fester in's Auge, so sehen wir ganz deutlich, dass bei R. eigentlich auch nicht **„das Eine"** als solches, sondern das **Bewusstsein** oder der **endliche Geist** Prinzip ist, in welchem dieses Eine selbst wiederum den höchsten Grundgedanken ausmacht. Das R.'sche Eine kann schon darum nicht Prinzip der Philosophie sein, weil es nicht das selbe und ganze Eine in höchster Bedeutung ist, in, unter und durch welches alles Wirkliche ist; sondern weil es selbst im Bewusstsein, eine Eigenschaft und Theil desselben, somit von ihm umschlossen ist. Sofern nun die R.'sche Philosophie eigentlich vom Bewusstsein oder dem endlichen Geiste oder Ich ausgeht, und sie dieses selbst in seiner Einheit zum Prinzip der Philosophie erhebt; insofern ist sie nur eine subjective Ichphilosophie, und nimmt sie in gewisser Hinsicht, in der Reihe der Systeme der Philosophie, diejenige Stelle ein, auf welche man lange Zeit hindurch die Philosophie des älteren Fichte stellte, indem man dessen wahrhaft unbedingtes Ich mit dem endlichen subjectiven Ich verwechselte.

Aus Gesagtem ersehen wir, dass R. hinsichts seines Prinzips selbst noch in einem steten Schwanken begriffen und somit noch nicht zu einem festen Abschluss darüber gekommen ist. Hätte er in seiner Abhandlung die nöthige Auseinandersetzung darüber vor-

ausgeschickt, was er unter dem Prinzip der Philosophie verstehe, und wie dieses beschaffen sein müsse, er würde dann sicherlich diesen unsicheren Schwankungen über dasselbe vorgebeugt haben. Dass er in seinem Prinzipe nicht auch das Erkenntniss- und Sachprinzip unterscheidet und sodann beide mit einander verbindet; ja dass er theilweise in seinem Prinzipe nur einen Anfangs- und Ausgangspunkt, oder höchstens nur ein Erkenntnissprinzip versteht, das ist fasst augenscheinlich. Darum macht er das Bewusstsein in seiner Einheit und Vereinheit, ohne selbst darüber noch zu einer festen Klarheit gelangt zu sein, zum Prinzipe der Philosophie; darum sagt er S. 87 ebenfalls: „Nicht das Absolute als solches ist ihr Ausgangspunkt, sondern der Begriff, welcher in einer Einheit mit Einem Schlage den Begriff des Endlichen, d. h. den Begriff des Bewusstseins und in ihm den Begriff der Welt und in diesem Begriff des Endlichen den Begriff Gottes enthält.“ Hier fällt abermals eine gewisse Unklarheit in der R.'schen Gedankenentwickelung auf; während kurz vorher dem Bewusstsein wieder die Absolutheit beigelegt wird, das Eine absolut unbedingte Bewusstsein aber doch das Prinzip der Philosophie und der Dinge sein, und von ihm ausgegangen werden soll, darf nach dieser Stelle nicht das Absolute als solches der Ausgangspunkt der Philosophie sein!

Ist nach Vorstehendem das R.'sche Prinzip höchstens ein Denk- oder ein subjectives Prinzip, nicht aber das Eine das Denk- und Sachprinzip umfassende Prinzip aller Dinge, so bleibt uns, wie ich in meinem ersten Artikel bereits nachgewiesen habe, immer noch die Beantwortung jener berühmten Kant'schen Frage übrig: „Wie kommen wir dazu, unseren Gedanken objective Gültigkeit zuzuschreiben?“ Unser Eines und in seinen inneren Gegensätzen vereintes Bewusstsein kann daher höchstens nur als ein subjectives oder Formprinzip, nicht aber als das Real- oder Sachprinzip der Philosophie dienen. Ich habe ferner in meinem ersten Artikel gezeigt, dass das Denk- oder Formprinzip dem Sach- oder Realprinzip entsprechen, und dass es durch letzteres bestätigt werden müsse; indem jede Form an einem Gehalte und jede ächte Erkenntniss eine treue Abspiegelung der Dinge in unserem Geiste sein soll. Diese wichtige Wahrheit ist zuerst durch Krause in seiner 1803 erschienenen „historischen Logik“ in die Denkwissenschaft

eingeführt, und später auch in Hegel's Logik ausführlicher dargethan worden. Unser endliches Ich und Bewusstsein hat nun zwar auch einen Gehalt, es ist aber nicht der Eine selbe und ganze Gehalt in der höchsten und umfassenden Bedeutung des Wortes; denn das Ich ist neben anderen Wesen in Gott, und Gott ist vor, über, und alle Wesen umfassend, und Grund derselben. Nur Gott kann daher als das Sachprinzip angesehen werden. Und da Gott seiner Einheit gemäss in seinem ganzen Leben und in allen seinen Gebilden sich selbst entsprechend kund gibt; weil ferner nach der Grundwissenschaft Gott allein nur das wahrhafte Eine selbe und ganze Wesen, die Wesenheit Gottes aber zugleich das Grundgesetz für das göttliche Leben und Wirken ist, das göttliche Leben jedoch alles endliche Leben einschliesst: so ist auch die Wesenheit Gottes das Grundgesetz für alle endliche Wesen und deren Eigenschaften; sie ist sonach auch das Grundgesetz für den Geist und sein Bewusstsein; sie verbindet mithin das Sach- und Erkenntnissprinzip zu dem Vereinprinzipe. Die Einheit und Vereinheit des Bewussteins und des endlichen Ichs ist ebenfalls endlich und beschränkt, ist sonach nicht allumfassend, ist nicht der Grund der Dinge; sie kann daher weder das Sach- noch das Erkenntnissprinzip noch beide im Vereine sein.

Soll nun schliesslich ein Endurtheil hinsichts der allgemeinen Annehmbarkeit des in der R.'schen Abhandlung entwickelten Prinzips abgegeben werden, so kann dieses in keiner Beziehung günstig ausfallen. Meine Gegengründe liegen ganz einfach in den bereits in den 30 Ziffern nachgewiesenen Mängeln und Irrthümern, die ich nun noch einmal übersichtlich in's Gedächtniss rufen will. Die Gebrechen des R.'schen Prinzips und Systems sind nämlich darin zu suchen:

1) Dass nicht gleich anfänglich die durchaus nöthige Auskunft über die Wesenheit des Prinzips der Philosophie gegeben wird; dann, dass es mit dem schwierigen Begriffe des Unbedingten, und nicht mit einer allen Menschen gleich einleuchtenden einfachen Erkenntniss beginnt.

2) Dass R. von Vorstellungen, Sinnenempfindungen, Wahrnehmungen, Mitwirkung der Einbildungskraft und von Begriffen eines höheren Ursprunges oder von Vernunftbegriffen spricht, ohne uns das Verhältniss dieser verschiedenen Erkenntnissthätigkeiten

unter sich und mit dem Einen und ganzen Erkennen wenigstens nur mittelst einiger Züge anzudeuten.

3) Dass er, statt vorerst den Begriff des Unbedingten als solchen näher zu bestimmen, alsbald zu dem Begriffe des Unendlichen überspringt und beide Begriffe auf unstatthafte Weise mit einander vermengt. Auch ist es unrichtig, dass wir nur mit der reinen Auffassung des Begriffes des Unendlichen den Gegenstand, Standpunkt und Anfang der Philosophie erreichen.

4) Der Begriff des Unendlichen wird uns nicht bloss durch die ausgedehnte Raumgrösse, und wenigstens auf diese Weise auch nicht ganz von allen äusseren Sinneindrücken unabhängig gegeben, wie R. behauptet.

5) Die Lehre R.'s, dass die Vorstellung der Einbildungskraft über die Grenze hinaus und auf sich selbst zurückgehe, ist unrichtig, und ergibt sich ihm nur in Folge einer Beweiserschleichung. Auch darf das Vorstellen der Einbildungskraft nicht dem Bewusstsein gleichgestellt werden.

6) Das Bewusstsein findet nicht „im Acte der Zusammenfassung des unendlichen und unbegrenzten Raumes die unbedingte Einheit;“ noch viel weniger findet es sich selbst als die gegenständliche oder objective Einheit und Vereinheit des Unendlichvielen. Ebenso wenig hat das sich selbst denkende Bewusstsein damit geradezu den Begriff des unendlichen Ganzen, noch wird der Begriff des Unendlichen nur durch den Begriff von uns selbst gewonnen. Aus diesem Grunde kann auch die Philosophie nicht wohl mit dem Begriffe des Unendlichen beginnen.

7) Daraus, dass das Bewusstsein über die begrenzte Raumgrösse hinausgehen, und dabei doch in sich selbst bleiben, und beides mit einander wechseln soll, folgt keineswegs, dass es ebensowohl der Act der Zusammenfassung des Unendlichvielen und ebenso auch der Act der „Zusammenfassung des begrenzten Mannigfaltigen“ ist. Ebenso unrichtig ist es, dass sich das Bewusstsein, als in sich das Unendliche zusammenfasssend, vom objectiv Vorgestellten wegwende und sich darin selbst denke; nicht minder irrig ist es, dass darum auch der zum Bewusstsein gehörige Act der Zusammenfassung des begrenzten Mannigfaltigen sich als Einheit des Unendlichvielen von sich selbst als Einheit und Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen unterscheide.

8) Der weitere Satz, wonach sich das Bewusstsein als Einheit des Unendlichvielen von sich selbst als Nichteinheit unterscheiden soll, kann sich aus dem letzten Schlusse der vorhergehenden Ziffer nur in Folge einer Beweiserschleichung ergeben.

9) Ebenfalls irrthümlich ist die wieder aus dem in 8 angegebenen Satze ohne genügende Begründung gezogene Folgerung, wonach das Bewusstsein die absolute Einheit der unendlichen Reihe der Wesen und Glied dieser Reihe sein soll.

10) Auch ist es falsch, dass in dieser vorgeblichen Sich-von-sich-selbst-unterscheidung des Bewusstseins dieses seinen Begriff und seine Voraussetzung gewonnen habe, und dass die Wesen nur als Glieder der Reihe sich ihrer bewusst sind.

11) Das Bewusstsein geht auch nicht in seine Einheit als seine Voraussetzung zurück und vollzieht sich damit; es schreitet vielmehr von der Einheit in die Vielheit und Vereinheit vor, und nur auf diese Weise vollzieht oder verwirklicht es sich vollständig.

12) Auch folgt aus der Unterscheidung der inneren Bestimmungen des Bewusstseins nicht, dass es einfach, sondern höchstens, dass es viel- und vereinfach ist.

13) Aus der Einfachheit und Selbstständigkeit der Wesen folgt auch keineswegs, dass jedes Wesen das Sein aller anderen Wesen in sich enthalte; eben so wenig ergibt sich daraus die Bedingtheit und Unbedingtheit der endlichen Wesen.

14) Es ist unrichtig, dass der Begriff des Bewusstseins von ihm selbst den Begriff der unendlichen Reihe der Wesen als seine Voraussetzung enthalte.

15) Aus der Vollendetheit des Einzelwesens kann man nicht mit Sicherheit auf die Vollendetheit oder „die Totalität der ganzen Reihe der Wesen“ schliessen. Aber auch dieses zugegeben, so folgt daraus nicht, dass der Begriff der Totalität der Wesen unabhängig vom Bewusstsein ist, welche Folgerung übrigens der von R. in 6 und 9 aufgestellten Behauptung widerspricht, wonach das Bewusstsein die Einheit der unendlichen Reihe der Wesen sein soll.

16) Nicht das endliche Wesen ist „das absolut unbedingte Sein,“ sondern Gott!

17) Das absolut-unbedingte Sein schliesst nicht das Endliche aus, sondern, sofern es die Einheit der unendlichen Reihe der

Wesen sein soll, schliesst es dasselbe ein und enthält dasselbe in Ungeschiedenheit.

18) Es kann nicht mehrere absolut-unbedingte Sein geben! Wenn R. dem endlichen Wesen das absolut-unbedingte Sein beilegt, so kann er nicht auch Gott dieselbe Seinheit zuschreiben. Ueberhaupt wird hier Gott durch R. nur in Folge eines Beweissprunges eingeführt.

19) Das endliche Wesen als solches kann nicht über das Endliche erhaben und auch nicht durch sich selbst sein; es ist nicht Eins mit Gott, ist nicht bloss als Glied des Ganzen der Wesen in Gott; ist auch nicht darum in Gott, weil es nach R. die Einheit aller endlichen Wesen ist; ebenso ist auch nicht die Welt aus dem Grunde in Gott, weil der Begriff und das Sein des endlichen Wesens das Sein aller anderen in sich enthält.

20) Der Pantheismus oder die Allgottlehre besteht nicht darin, dass in dem Gottbegriff der Begriff des Endlichen enthalten, sondern in der Lehre, dass das All Gott und Gott das All ist: Der Begriff Gottes ist auch nicht „unmittelbar im Begriffe der Selbstständigkeit des Endlichen“ enthalten, weil dieses die absolute Unbedingtheit Gottes aufheben würde; darum und weil R. den endlichen Wesen das absolut-unbedingte Sein zuschreibt, kann er es mit seiner absoluten Unbedingtheit Gottes nicht ernstlich meinen und indem er Gott zugleich den Geist und die Persönlichkeit abspricht: so hebt sein Gottbegriff nicht nur die Allgottlehre oder den Pantheismus, sondern eigentlich auch alle und jede Gottlehre oder den Theismus entschieden auf.

21) Gott wird auch nicht durch den Begriff des absolut-unbedingten Seins ganz bestimmt. Auch ist Geist und Persönlichkeit nicht bloss eine Eigenschaft endlicher Wesen, sondern zuhöchst Gottes; und wenn etwa die Eigenschaft der inneren Selbstunterscheidung Grundlage des Geistes und der Persönlichkeit sein soll, so müssen letztere jedenfalls Gott zugeschrieben werden.

22) Gott ist nicht darum absolut-unbedingt und einfach, weil R. irrthümlich den Gottbegriff als im Begriffe des endlichen Wesens enthalten annimmt; denn Gott ist kein menschenähnliches, sondern der Mensch ein gottähnliches Wesen.

23) Im Begriffe des Endlichen kann nicht der Begriff Gottes und des Unendlichen liegen, sondern umgekehrt.

24) In dem Begriffe des Bewusstseins als solchen ist auch nicht „der Begriff der Totalität der realen Wesen“ eingeschlossen; denn das Bewusstsein hat nur in seinem An-und-für-sich-sein subjective Einheit und Vereinheit, ist aber nicht selbst die gegenständliche oder objective Einheit und Vereinheit aller endlichen Wesen.

25) Wenn das Bewusstsein mehrmals für das absolut-unbedingte Sein erklärt worden ist, so darf ihm diese Eigenschaft nicht wiederum abgesprochen werden; indem es sonst auch nicht für den absoluten Geist und seine Einheit, nicht für das Prinzip der Dinge ausgegeben werden kann. Dass das endliche Bewusstsein der absolute Geist sein soll, das ist eine sich selbst widersprechende Behauptung.

26) Das Bewusstsein oder der Geist weiss sich nicht darum, weil es sich von sich selbst unterscheidet, und auch nicht desshalb, weil es sich als Einheit der Reihe der Wesen und als Glied der Reihe weiss; diese beiden Gründe R.'s habe ich überhaupt in ihrer Irrthümlichkeit schon nachgewiesen.

27) Ein Wesen kann sich nicht von sich selbst unterscheiden, sofern es mit sich ungeschieden einig ist; denn letztere Eigenschaft ist geradezu das Gegentheil des Unterschiedes. Auch ist ein Wesen, in seiner ungeschiedenen Einheit betrachtet, nicht gerade bewusstlos, und sind wir nicht nur als bewusstlose Wesen Glieder der Reihe. Letztere Behauptung steht übrigens auch im Widerspruche mit der in 10 angeführten Schlussbehauptung R.'s.

28) Der Mensch hat nicht desshalb ein doppeltes Sein und ist auf doppelte Weise unbedingt, a) weil er unbedingt ist und b) weil er sich selbst unbedingt setzt. Der innere Grund und Keim des Bewusstseins ist auch nicht „die bewusstlos seiende Einheit,“ sondern der in meiner „Lehre vom Menschen“ nachgewiesene Ursinn der Seele.

29) Das Bewusstsein und das endliche Wesen ist auch nicht „als so bloss seiendes Wesen und Glied der Totalität der realen Wesen“ in Gott, sondern nach seiner ganzen Vollwesenheit oder Fülle. Auch ist das Eine Sein Gottes und das Sein in Gott „das reale Sein,“ und nicht die Einheit des Bewusstseins mit sich selbst und

mit dem Ganzen der Wesen. Dann kann man nicht das bewusste und bewusstlose Sein als solches umkehren und für einander setzen; noch erklärt „die Identität des bewussten und bewusstlosen Seins das Sichwissen des Menschen in Gott.“

30) Das in Gott seiende Bewusstsein ist nicht „das Eine,“ sondern auch Eines. Wäre es wahrhaft das Eine, so müsste Gott gegenständlich oder objectiv im menschlichen Bewusstsein und nicht dieses in Gott sein. Unser Bewusstsein ist nicht die volle, sondern nur eine Theilwirklichkeit; ja es gibt uns auch nur eine beschränkte Abspiegelung der Wirklichkeit. Der wahre Eine Begriff ist daher nicht unser endliches Bewusstsein in Gott, sondern die Eine selbe und ganze Wesenheit Gottes selbst. Der Begriff des Einen Bewusstseins ist auch nicht der Begriff des Unbedingten. — Das R.'sche Prinzip schillert, indem bald das Unbedingte (1), bald das Unendliche (3 und 5), bald die Einheit und theilweise die Vereinheit (30) und bald besondere Lehrsätze (9 und 30) dafür erklärt werden. Nach dem ganzen Zusammenhange seiner Lehrsätze muss jedoch R. das Bewusstsein oder den endlichen Geist für das Prinzip seiner Philosophie erklären! Die R.'sche Philosophie ist daher eine subjective Ichphilosophie, hat mithin nur ein Erkenntniss-, aber kein Sachprinzip. Aus diesem Grunde entbehren die R.'schen Lehren der eigentlichen Gegenständlichkeit oder Objectivität und damit aller Wahrheit.

Aus allen diesen einzelnen Mängeln, Irrthümern und Widersprüchen, sowohl als einzelnen, als auch in ihrem ganzen Zusammenhange, folgt: Dass das R.'sche Prinzip den Anforderungen, welche die heutige Wissenschaft an das Prinzip der Philosophie macht, nicht entspricht; dass es also auch nicht die Grundlage einer zu erstrebenden allgemeinen Philosophie bilden kann, vielmehr überhaupt verworfen werden muss.

Weil R. dem endlichen Bewusstsein die eigentlich göttliche Würde und Macht beizulegen und es als das Prinzip der Dinge und der Philosophie zu erklären strebte, darum konnte er auch nicht zur Anerkenntniss des Geistes und der Persönlichkeit Gottes gelangen, und ist sein Gott als ein wirkungsloses Gedankending ohne allen gegenständlichen, sittlichen und religiösen Werth,

kurz als Ungott, aufgetreten. Wollte R. den Weg einer stetigen und klaren Prüfung des Ichs, unseres Geistes und dessen Bewusstseins einschlagen: so würde er sicherlich zur Anerkenntniss Gottes als des Einen Prinzips gelangen, welches das Sach- und Erkenntnissprinzip in sich vereint; auch würde ihm dann ebenfalls nicht nur die Erkenntniss Gottes als des unbedingten Geistes und der unbedingten Persönlichkeit, zu Theil werden, sondern auch die Erkenntniss Gottes als Einwesens oder des Absoluten, als Urwesens oder des Schöpfers und der Vorsehung, und als Allwesens. Kurz die einseitigen Wahrheiten des Monismus, Theismus und Pantheismus würden sich ihm in der Einen Wahrheit seiner Einen Gottschauung als untergeordnete und zu Einem wohlgliedigen Ganzen verbundene Glieder erweisen.

Auf diese Weise würde dann auch das vielen Scharfsinn verrathende Denken R.'s die nöthige Sicherheit und Klarheit erlangen, die wir noch vielfach bei ihm vermissen. Sein empfängliches Gemüth, das sich bei seinem jetzigen Bildungsgange vielleicht kalt und wärmeraubend zeigen dürfte, würde dann einer warmen Begeisterung für Verwirklichung der höheren Ideen im Leben theilhaftig werden, und dadurch auch leicht in den Gemüthern Anderer die Funken der Begeisterung für das Göttliche zur schönen Flamme entzünden. Sein ganzes Wirken würde, statt dass es jetzt vielleicht absichtlos den jugendlichen Geistern den mitgebrachten Glauben an Gott und an das allweise Walten einer liebenden Vorsehung nimmt, insbesonders dadurch tausendfältigen Segen verbreiten, dass es die Ahnungen des Glaubens in klares wissenschaftliches Bewusstsein umwandelte, und damit der Jugend die sicherste Lebensstütze für die Stürme der Gegenwart und Zukunft ertheilte. Auf dem bisherigen Gange kann die R.'sche Lehre nur immer mehr zu Feuerbach's Ansichten gedrängt werden, aber keine Philosophie der Zukunft erwarten lassen, wie Erdmann von seinem Lehrstuhle herunter versichern soll. Unsere Zeit erstrebt jedoch ein klares Bewusstsein über Gott, und sträubt sich dagegen mit allen Kräften, der Gottlosigkeit oder dem Atheismus zu verfallen. Die lebhafte Ahnung und das mehr oder minder klare Bewusstsein Gottes durchdringt fast alle Menschen von gebildetem Geist und Herz. Dafür legen unsere religiösen Gährungen und Strebungen ein lebendiges Zeugniss ab, an denen die meisten Ge-

bildeten mehr oder weniger lebhaften Antheil nehmen. Hätte die Gegenwart das Bedürfniss der Gottlosigkeit, so würde man den Kirchenglauben unbekümmert in sich zerfallen lassen; man würde Religion und Kirche nur noch als einen leeren und allmälig von selbst verschwindenden Formenplunder ansehen. Weil sich aber gegentheils ein allgemeines Verlangen nach einer zeit- und vernunftgemässen Gottinnigkeit und Kirche kund gibt, darum die Strebungen nach kirchlichen Verbesserungen, welche die Ansichten Feuerbach's und seiner Genossen mit der That selbst des Irrthumes zeihen. Will daher R. wirklich eine allgemeine Philosophie der Gegenwart und Zukunft gestalten, so muss er vorerst nach klarer Erkenntniss Gottes streben, Gott als Sach- und Erkenntnissprinzip anerkennen, und darnach die ganze Philosophie zeitgemäss bearbeiten. Für dieses segenbringende Unternehmen würde ich ihm dann mein herzliches „Glück auf" zurufen, und ihm gerne die philosophische Freundes- und Bruderhand reichen!*)

---

*) Die Redaktion hat Anfangs geschwankt, ob dem vorstehenden Angriff auf Reiff's philosophischem Standpunkt in den „Jahrbüchern" Raum zu gestatten wäre. Es erscheint als eine erstaunliche Naivität von Seiten des Verfassers, in solch' vornehmer Weise mit dem Vorwurfe der Widersprüche, Trugschlüsse, Beweiserschleichungen und Unklarheiten als Ketzerrichter gegen einen Mann aufzutreten, dem bisher selbst von entschiedenen Gegnern das Zeugniss ausgezeichneter Schärfe des speculativen Verstandes und wahrhaft philosophischer Tiefe neidlos zugestanden worden ist. Von Solchem verlangt nun gemüthsseliger christlicher Fanatismus — denn als diesen charakterisirt der Herr Verfasser seinen Standpunkt in der Abhandlung zur Genüge —, der Mann solle sein ganzes bisheriges System, das sich aus der Kritik des bisherigen philosophischen Prozesses herausgebildet hat, aufgeben, um eine auf Gott gebaute und gottinnige Philosophie der Zukunft aufzubauen, da er sich sonst folgerichtig offen zu Feuerbach bekennen müsse!

Obgleich beim Lesen des Aufsatzes dem Unterzeichneten oftmals die Hand mit der Feder zuckte, so hat er sich doch enthalten, den einzelnen Stellen der Abhandlung seine Gegenbemerkungen beizufügen, um Herrn Professor Reiff nicht vorzugreifen, von dem wir mit Zuversicht hoffen dürfen, dass derselbe diesen von Seiten eines Anhängers der Krause'schen Philosophie gegen ihn erhobenen Angriff mit derjenigen Energie zurückweisen werde, die der freien und ihres göttlichen Inhaltes wahrhaft sich bewussten Philosophie zusteht. Unter dieser Voraussetzung hält der Herausgeber die Aufnahme des Lindemann'schen Angriffs in den „Jahrbüchern für speculative Philosophie" für gerechtfertigt, da dieselben, dem ausgesprochenen Prinzipe gemäss, sich gegen keine philosophische Richtung der Gegenwart abstract-exclusiv verhalten, sondern ein Kampfplatz sein sollen, auf welchem entgegengesetzte Ansichten zusammentreffen, um ihren Gehalt und ihre Berechtigung zu manifestiren. Möge also der Angegriffene selbst gegen seinen Gegner in die Schranken treten, um demselben zu beweisen, wie wenig derselbe jenen in strenger Wissenschaftlichkeit gehaltenen Aufsatz im ersten Hefte des vorjährigen Jahrgangs verstanden hat, und dass die Lösung des in

II.

Die Untersuchung über die generatio aequivoca,

in ihrer Beziehung zur Grundfrage der Medicin.

Von

Dr. Franz Sicking.

Die Untersuchung über die *generatio aequivoca* hat in einer gewissen Fassung der Frage eine Seite entwickelt, welche in die innerste Lebensfrage der vom Organismus, seinem Wesen, seiner Bethätigung und Erhaltung handelnden Wissenschaft, der Medicin, eingreift. Wenn nämlich diese mehr und mehr dazu fortschreitet, das Eigenthümliche, Selbstständige, in sich selbst gegründete Wesen des Organischen zu erfassen, und von hieraus strenge Folgerungen für die medicinische Behandlung zu ziehen, so scheint eine Lösung der obigen Frage darauf hinzuarbeiten, das Organische in's Unorganische hinab zu ziehen und seine Genesis nicht in seinem eignen Quell und Samen, sondern in fremden, in den niederen Gebieten des Natürlichen aufzusuchen.

Diese Frage weist auf den Unterschied zurück, welchen man von jeher zwischen einer unorganischen und organischen Natur gemacht hat. Die Medicin hat den Unterschied zwar erkannt, hat aber diese Erkenntniss ihrer wissenschaftlichen Ausführung nicht zu Grunde gelegt, sie hat vielmehr bald das anorganische, bald das organische Moment vorzugsweise berücksichtigt, das eine vom andern abgeleitet und ist niemals aus der argen Begriffsverwirrung gekommen, in der sie ihre Doctrinen aus anorganischen und organischen Bestimmungen willkürlich zusammen setzte.

Frage stehenden Problems ein gründlicheres und tieferes Denken heischt, als dasjenige ist, mit welchem wir hier den Reiff'schen Standpunkt bekämpft sehen. — Diese Erklärung glaubten wir den Lesern und dem Angegriffenen selbst vorläufig schuldig zu sein.

Anmerkung der Redaktion.

Zuerst war die anorganische Ansicht vorwaltend, welche den Körper aus vier angenommenen Elementarstoffen construirte, in das Missverhältniss derselben die Krankheit setzte und in einem künstlich von aussen wieder zu ordnenden Verhältnisse die Genesung suchte. Diese Ansicht ging von Hippokrates aus, erreichte die Höhe ihrer Entwickelung in Galen und machte sich von ihm aus immer wieder unter einer anderen Darstellungsweise geltend; es trat bald mehr die mechanische, bald mehr die chemische Seite hervor; die Erfassung und Anerkennung des immer lebendigen Prinzips des Organismus fand sich dabei nur in wenigen Spuren.

Diesen anorganischen Bestimmungen der Medicin widersetzte sich Paracelsus, indem er das eigene Prinzip des Organismus vertheidigte, das in dessen eigener inneren Erregung, dem *ens seminis*, wie er sich ausdrückte, zu suchen sei. Er stellte das organische Prinzip als das Oberste hin, fasste aber, die wahre Mitte überschreitend, auch die unorganische Natur unter der Vorstellung des Organismus auf. Diesem gemäss führte er auch die Krankheiten als organische Wesen vor, deren ganzes Bestehen in organischen Gesetzen sich bewege, und fasste auch die Wirkungen der Arzneimittel in der Art auf, wie jedes derselben, nach der Gesammtheit seiner Wirkungen betrachtet, als ein organisches Ganzes, den Krankheiten entgegenstehen und durch seine similäre Natur letztere aufheben sollte. Es ist hier nicht der Ort, die auf die höhere Dignität des Organischen sich beziehende Darstellung des Paracelsus aus ihrem Irrthume zu befreien. Er besteht darin, dass er in den von dem organischen Prinzipe losgerissenen unorganischen Elementen dieses Prinzip noch als das allein Wirksame voraussetzte.

Das Paracelsische Prinzip geht neben dem Galenischen durch die Geschichte der Medicin bis auf den heutigen Tag, indem zwei beziehungslose Seiten der Kunst, die durch ihren Widerstreit niemals sich vereinigen können, das Ganze der Kunst darstellen sollen.

Wenn wir an die Stelle des Widerspruchs in der Medicin ein consequentes System setzen wollen, das nur in der richtigen Beziehung zwischen den unorganischen und den organischen Kräften in der Natur zu erreichen ist, so hängt damit die vorgesetzte Untersuchung zusammen, ob es eine *generatio aequivoca* gibt oder nicht.

Gibt es eine solche, könnten demnach aus anorganischen Stoffen organische Wesen hervorgehen, so wäre das Unorganische als der ursächliche Grund für das Organische nachgewiesen. Somit wäre die Construction der Medicin nach mechanischen und chemischen Grundsätzen, wie diess jetzt noch üblich ist, gerechtfertigt. — Gibt es aber keine *generatio aequivoca*, so besteht das organische Prinzip unabhängig für sich, die physikalischen Elemente können ihm nicht gleich stehen, sondern sind ihm untergeordnet. Das herrschende Prinzip der Organisation muss demnach durch alle Zweige der Medicin hindurch gehen; eine organische Medicin muss in wissenschaftlicher Consequenz sich gestalten.

Man hat auf naturhistorischem Wege die Untersuchung über die primäre und secundäre Zeugung durchzuführen gesucht, ist aber nicht zur Gewissheit gekommen, weil jeder für seine Ansicht eine Menge Möglichkeiten in Anspruch nimmt und durch die mannigfachsten Hypothesen durchführt. Um der Entscheidung nahe zu kommen, müssen wir auf die philosophischen Grundideen zurückgehen.

An die Spitze unserer Untersuchung müssen wir den Begriff des Organismus setzen; denn das einzelne Moment eines Gegenstandes, wie es, in Bezug auf den Organismus, dessen Erzeugung ist, kann nur aus dem Begriffe des Ganzen erklärt werden; in dem Begriffe liegen alle einzelnen getrennten Erscheinungen in einer nothwendigen Einheit zusammengefasst.

Der Begriff des Organismus setzt eine innere, centrale Wirkung voraus, welche eine bestimmte Idee in die Erscheinung hinaus führt. Wie nun dieser von innen wirkende Gedanke in der Gliederung und im vollendeten Ausbau des Organismus selbst sich den Anfängen und Elementen desselben voraussetzt, das Unentwickelte zur Entfaltung treibt, das ursprünglich Gleichartige zur Differenzirung, und die ganze Fülle der Differenzen dann zur geschlossenen Rundung des Lebens, zum regsten Ineinanderwirken aller Seiten hinausführt, so ist er, der Gedanke der Organisation, weil er die Vollendung und der Abschluss alles natürlichen Seins ist, auch die schaffende Energie, welche alle nideren Stufen und Bildungen des natürlichen Seins hervorruft, in ihrer Stellung bestimmt, in der Abhängigkeit von sich erhält, in ihnen die Bedingung für seine vollendetste Schöpfung gewinnend. Er ist es, der sich auch schon im Mechanischen, Physikalischen, Chemischen

will und erstrebt; er ist der lebendige Inbegriff aller in den niederen Stufen natürlicher Schöpfung ausgedrückten Seiten. Er als der Zweck ist der letzte Grund für Alles, was unter seinem Inbegriffe enthalten ist; alles Gesonderte, Einzelne bezieht sich auf ihn zurück. Der ideelle Zweck ist daher das der Sache nach Frühere, das Bestimmende; die reelle Erscheinung das Spätere, Bedingte, Vermittelte. Das Mittel ist nur des Zweckes wegen da und geht in demselben auf; man kann niemals in dem Mittel die Ursache des Zweckes suchen.

Die Organisation ist also der Idee nach früher vorhanden, als die anorganischen Elemente; letztere sind des Organischen wegen da, als Mittel und äussere Bedingung für den organischen Zweck. Sie gehen daher aus dem Organischen hervor und finden in ihm den Grund ihres Bestehens. Wie die chemische Natur, so liegt auch die ganze mechanische in der Natur des Organischen.

Um hiervon ein Beispiel zu geben, erinnere ich nur an die mechanischen Werkzeuge des Küfers, in denen die mechanischen Triebfedern in der Natur am vollkommensten vorgebildet sind. Die mechanischen und chemischen Momente erscheinen im Organismus in vollendeter Weise in ihrer Beziehung auf einander und dem organischen Zwecke unterthan. Diese Einrichtung sehen wir unter anderen daran, dass die Anlage der Muskeln an die Knochen im menschlichen Körper, den Gesetzen des Hebels zuwider, keineswegs nach der Kraft der Bewegung berechnet ist; sie deutet vielmehr auf Schnelligkeit, auf gegenseitiges Ineinandergreifen der Bewegungen und dient somit organischen Zwecken.

Wenn nun gleich alle natürlichen Schöpfungen erst im Organismus ihren Abschluss, ihren Zweck, ihren Erklärungsgrund finden, wenn er auch dem Gedanken nach das Frühere ist, so gehen ihm doch zeitlich alle andere Bildungen vorauf, aber in ihrem Sein und in ihrer Entwickelung überall durch seinen Gedanken getragen, auf ihn bezogen. In der Wirklichkeit entsteht früher immer das Niedere, Unvollkommene, als das Bedingniss des Höheren. Die Entwickelung geht von dem Niederen zum Höchsten, jedoch so, dass in den niedrigsten Anfängen der natürlichen Bildungen die höheren ihren einzelnen Seiten nach schon angedeutet sind. Dass das Organische die umfassende, bewegende Kraft des Unorganischen ist, dass es nach vorwärts und nach rückwärts, in seiner

Lebensentwickelung, wie in seiner Erstarrung die siegreiche Macht über alle natürlichen Formen ist, zeigt sich einestheils darin, dass es selbst in seiner Entwickelung stoffartig anfangend, diese Anfänge in stiller unsichtbarer Wirkung auf die Höhe ausgebildeten Lebens erhebt. In der Entwickelung eines organischen Wesens treten immer erst die physikalischen und chemischen Erscheinungen hervor; wir gewahren chemische Spaltungen und Klüftungen des Dotters und chemische Wirksamkeiten, die in der Bildung bestimmter Stoffe sich zeigen. Das ist aber nur die äusserliche Erscheinung der inneren organischen Wirksamkeiten, gleichsam nur die Hülle der inneren lebendigen Werkstätte. Anderntheils sehen wir die Macht des Organischen über das Unorganische darin, dass chemische und mechanische Formen als das letzte Resultat, als Niederschlag des organischen Prozesses sich ergeben. In dem Maasse, als das Leben in seinem Stoffwechsel erlischt, treten wieder anorganische Bildungen hervor. Einen merkwürdigen Beleg dafür, dass anorganische Massen das Resultat von organischen Prozessen sind, liefert die Entdeckung der Infusorien, deren erstarrte Ueberreste ganze Gebirgsschichten aufgethürmt haben.

Wenn aus dieser Untersuchung hervorgeht, dass die chemischen und physikalischen Momente die Bedingung und die Ergebnisse der organischen sind und sich auf dieselben zurück beziehen, so kann man gewissermaassen sagen: die anorganische Natur strebt, eine organische Bildung hervor zu bringen. Diess geschieht jedoch nicht in so fern, als das Anorganische das Organische aus sich hervor gehen liesse, sondern in so fern, als das Unorganische das vom Organischen Bedingte ist, in ihm seine letzte Einigung und seinen Grund findet. Der Gang der Naturforschung ist hingegen in der Art ein falscher, als sie aus dem Niederen das Höhere hervor gehen lässt. Das Niedere hat in sich keine Vollständigkeit, sondern hat seinen Grund nur in dem Höheren, aus dessen Idee es hervorgeht. Es ist nur die einseitige Darstellung desselben und hat eben wegen dieser Einseitigkeit seinen Grund nicht in sich. Das Mittel darf nicht zum Zweck, zur wirkenden Ursache gemacht werden. So viel Geist, so viel partielle Wahrheit auch die Liebig'schen Untersuchungen z. B. enthalten, so wird es doch vergeblich sein, aus chemischen Elementen das Organische darzustellen, das aus jenen nimmermehr hervorgehen kann. Jener

Forscher müsste von vorn herein die Unmöglichkeit erkennen, aus jenen quantitativen Elementen die höhere Qualität des Organischen zu erreichen; es gibt keinen von unten auf zu bewerkstelligenden Uebergang von jenen zu diesem, die Quantität geht fortwährend in dem Qualitativen nur darum auf, weil sie nichts als äussere Erscheinung desselben ist.

Nach dieser Auseinandersetzung glauben wir in Bezug auf unser vorgesetztes Thema zunächst ganz bestimmt nachgewiesen zu haben, dass das Organische nicht aus dem Anorganischen hervorgehen kann; ersteres ist das herrschende, gestaltende Prinzip für die bildsame Masse des letzteren.

Wir wollen nun in der Verfolgung unseres Zieles weiter untersuchen, wie sich die organische Idee in die verschiedenartigsten Formen auseinanderlegt. Die organische Natur hat ihre Urqualität, die in sich eins ist, sich niemals verläugnet, überall hervortritt. Diese Urqualität bethätigt sich als eine Fülle besonderer Qualitäten, die sie in den einzelnen organischen Gestaltungen ausdrückt. Wie die organische Zelle aus ihrem zunächst formlosen Inhalte eine Menge Molecularbildungen hervorgehen lässt, die anfänglich von der Urzelle umschlossen sind, sich später besonders darstellen und aus dem Urtypus einzelne Seiten desselben entwickeln, so treten aus der Einheit und inneren Lebensfülle der organischen Grundidee einzelne Seiten und Bestimmungen, wie solche in der Entwickelung des Ganzen liegen, hervor und stellen sich besonders dar. Umgekehrt bilden sich solche besondere Formen auch wieder zurück, je nachdem die zeitgemässe Bewegung in der allgemeinen Entwickelung sich gestaltet. Da nämlich die organische Entwickelung eine in der Zeit erscheinende ist, in gewissen Typen sich fortbildet und das, was in der Tiefe der Idee liegt, nach einzelnen Seiten in die Erscheinung setzt, um dadurch ihren höchsten Zweck zu verwirklichen, so finden wir es naturgemäss, dass einzelne Organismen entstehen und, nachdem sie ihren besonderen Zweck erfüllt haben, wieder zerfallen. Sie sind gleichsam die vorbereitenden, die Keimorgane des Ganzen. In der massenhaften Bildung der früheren antidiluvianischen Organismen ist noch der Stoff vorwaltend. Wenn die organische Natur ihre höchste Ausbildung als leibliche Organisation des Menschen, als das Werkzeug der Freiheit und in der Theilnahme an dieser Freiheit findet, so

war sie in jenen Bildungen noch befangen in der äusseren objectiven Anschauung. In allen diesen einzelnen Formen und Gestaltungen, selbst in der geschichtlichen Aufwärtsbildung der organischen Welt bis zu den Schöpfungen, wo sie sich selbst ganz genügt und ihr eingeborenes Maass, ihre Formenschönheit zum vollendeten Ausdruck bringt, muss sich die Durchführung des einen Grundgedankens nachweisen lassen, der in der organischen Idee mit allem, was aus ihr hervorgehen kann, ursprünglich vorhanden ist. Die Rundung des einzelnen organischen Ganzen ist das Vorbild für die gesammte Welt des Organischen und ihre Inhaltsfülle überhaupt, denn die Gesetzmässigkeit der organischen Idee drückt sich im Organismus aus; daher sind wir befugt, aus der Einrichtung desselben auf die Gesetze der Grundidee zurück zu schliessen, die kleinste organische Bildung gibt den Ausdruck des Ganzen wieder.

Als letzten Endzweck aller Organisation entsteht die bewusste, freie Bildung des Menschen, die desshalb als Anlage zuerst vorhanden ist und als letzlich erstrebter Zweck auch noch zum Unvollkommensten in der Naturbildung ein Verhältniss hat. Die Natur ist des Menschen wegen da; der Mensch ist die Natur.

Die Natur ist ewig schaffend und zeugend, ihre gesetzmässig bestimmten, unveränderlichen Gestaltungen treten überall hervor, wo sich die Bedingnisse für die Aeusserung der organischen Grundidee finden. Aus ihrem allgemeinen Lebensgrunde lässt sie immer diejenigen Formen hervorgehen, die der Entwickelung des Ganzen nach reif geworden sind; was da seiner Wahrheit nach vorhanden ist, erscheint wirklich. Wenn nun unter diesen Umständen die Entstehung von Organismen immer gleichzeitig mit gewissen Bedingungen der äusseren Natur statt findet, so darf man nicht sagen, dass diese Bedingungen das Ursächliche gewesen seien, sondern diese Bedingungen sind erst hervorgegangen aus der Idee der sich entwickelnden Organismen, sie sind gleichsam die erste Darlegung der Idee derselben.

Soll sich die Idee des Organischen Wirklichkeit geben, soll sie in der lebendigen Einzelbildung Gestalt gewinnen, so setzt sie ihrer äusseren Vollendung und allseitigen Ausführung s i c h s e l b s t als Allgemeines, als Ganzes, als Entwickelungsfähiges, als Keim voraus; sie geht als Keim, als Anlage ihr selbst, der

enthüllten Wirklichkeit, voraus; sie zeigt sich zunächst als unentwickelte Einheit, aber so, dass sie schon ihre ganze Zukunft enthält. Da sie als Keim dem Zukünftigen zugewendet ist und da sie als Idee über ihr keimartiges Dasein hinübergreift, so ist es ihr eigenes Thun, die ununterschiedene Einheit in ihre eignen, in die ihr eigenthümlichen Unterschiede auseinander zu lassen, die angemessenen Bedingungen zu verwenden, oder auch wohl herbei zu ziehen. Wie es überhaupt die Natur des Zweckes und der zweckvollen Thätigkeit ist, in eine Vielheit von Momenten sich aus einander zu legen und deren lebensvolle Einheit zu sein und zu seiner Verwirklichung mannigfache Elemente herbeizuziehen, die ihm als Mittel dienen, so ist auch darin die Wesenheit des Lebendigen begründet, vor Allem sich zu wollen, sich als die lebensvolle Beziehung der aus dem eigenen Grunde entwickelten Unterschiede zu halten und zu umfassen. Der Organismus muss immer von sich ausgehen; er ist eine von innen wirkende nach aussen wachsende Thätigkeit; seiner Entwickelung geht er als der unentwickelte voraus. Alles Lebendige kann daher nur aus seinem Keime, aus seinem Eie hervorgehen.

Der Keim ist die unentwickelte Anlage des Ganzen, umschliesst in seiner Einheit alles dasjenige, was späterhin zur Entscheidung kommt; es ist der erste Ausdruck der Idee, die der bestimmende Grund des Ganzen ist und alles Besondere in der Einheit ihres Grundgesetzes in sich fasst. Der Keim kann desshalb nicht von aussen nach innen entstanden, nicht aus den Grundstoffen hervorgegangen sein, sondern er kann diese nur um seinen eigenen Mittelpunkt sammeln und sie beherrschen.

Die Bildung organischen Lebens muss also immer vom Ei, vom Samen, d. h. von sich selbst, in ihrer unentwickelten Gestalt ausgehen. Diese Nothwendigkeit wird ebenso der Fortpflanzung bereits entwickelter Organismen, wie der *generatio aequivoca* zu Grunde liegen, wenn diese anders aufgewiesen werden kann. Der Unterschied zwischen diesen beiden Zeugungsarten kann auf keinen Fall darin liegen, dass dort aus Organismen, hier aus Unorganischem Lebendiges hervorgehe, sondern nur das kann den Unterschied abgeben, dass dort die Fortpflanzung gleichartiger Wesen von der ausgebildeten Organisation ausgeht, also von der bereits wirklich gewordenen Idee; hier muss sie aus der inneren substan-

ciellen unerschöpften Fülle der organischen, organisirenden und organisch bildenden Idee hervorkommen, welche sich in diesem Zeugungsacte Wirklichkeit schafft.

Jedenfalls müssen wir dem Gesetz beistimmen, was von einem grossen Forscher so ausgedrückt wurde: *omne vivum ex ovo*, und jedenfalls die Ansicht ausschliessen, dass in der *generatio aequivoca* aus unorganischen Elementen Organisches hervorgehe. Wenn andere Naturforscher zwar den Satz festhielten, dass das organische Wesen nothwendig aus Keimen und Eien sich entwickeln müsse, also schon in seinem Anfange, in seinem Grunde getragen sei vom organischen Prinzipe, dabei aber annahmen, dass die Keime ursprünglich entstanden, präexistirende Urkeime, wie sie es nannten, seien, die nachmals durch einen Zufall aus der Verborgenheit hervorgetreten wären, so dürfte sich diese letztere Vorstellung darum nicht halten lassen, weil die schaffende Kraft der organischen Idee, obwohl in sich reich an den mannigfaltigsten Formen nur da sich bethätigt, nur da in bestimmter Weise sich bethätigt, wo sie die Bedingungen zu der angemessenen Reife hervorgebildet hat. Wir sehen es zumal bei den Pflanzen, dass durch Veränderung des Klimas, des Bodens, durch Kultur neue Arten erzeugt werden; hier wird durch die Verschiedenheit der Bedingungen die bildende Lebensmacht veranlasst, neuen Gestalten Dasein zu verleihen, denen wir doch ganz gewiss nicht Ursprünglichkeit im Sinne jener Vorstellung zuschreiben können.

Die hier durchgeführten Grundsätze sind für eine organische Gestaltung der Medicin von nicht geringer Wichtigkeit, was wir in wenigen Grundzügen anzudeuten versuchen. — Der Keim weist auf die Grundgesetze der organischen Bildung hin; setzen wir daher den Grundsatz Harvey's *omne vivum ex ovo* an die Spitze der Medicin, so machen wir dieselbe von organischen Gesetzen abhängig. Wenn wir den vollkommenen Ausdruck derselben im gesunden Verhalten des Körpers finden, so müssen wir die Krankheit als den von aussen erzwungenen Abfall von der organischen Gesetzmässigkeit erkennen, in welchem anorganische Gesetze an die Stelle der organischen treten. Dagegen kann die Heilung von Krankheiten nur in der Anregung und Bethätigung der organischen Gesetze gesucht werden, wie diess der Grundsatz der organischen Medicin sein muss.

III.

Ueber philosophisches Wissen und Naturwissen, logische Kategorien und Naturkategorien.

(Vgl. das zweite Heft des vorigen Jahrgangs, S. 34 — 41.)

Zweiter Artikel.

Wir haben unseren ersten Artikel mit dem Gedanken beschlossen, dass die Naturerkenntniss, im Gegensatze zu einer in äusserlicher Weise bloss am Einzelnen haftenden Naturkenntniss, ihre höchste Blüthe für den denkenden Naturforscher darin erreiche, dass derselbe in und mit der Natur denke, nicht bloss, wie diess allerdings vorher auch muss geschehen sein, über sie. In der That, die Natur erkennen, heisst nichts anders, als zu einer lebendigen Einheit mit ihr zurückkehren, ein gemeinsames Sein mit ihr und eine unmittelbare Beziehung zu ihr — was vorher den Boden und die reale Grundlage alles Denkens über sie ausgemacht hat — in freier Bewegung wieder hervortreiben aus dem Schatze des Gedachten, und darinnen das frühere Liebesband zu ihr nicht sowohl erneuern, als vielmehr bestätigen. Alle reale Gültigkeit und Zuverlässigkeit der Naturerkenntniss beruht wesentlich darauf, dass der lebendige Antheil an der Natur, die unmittelbare Beziehung zu ihr und die bei jedem neuen Eindrucke wiederempfundene Gemeinschaft mit ihr, nicht aufgehört habe; die Wahrheit der Naturerkenntniss aber, das Höhere zu jener realen Gültigkeit, ist im Wesentlichen nichts Anderes; denn sie beruht nur darauf, dass jene mehr äusserliche, „Gemeinschaft" sich zur concreten innerlichen, wie äusserlichen Einheit des un-

mittelbaren Seins (das in der Natur ist) mit dem Wissen des Sich wissenden Geistes vollende.

Wir werden also, wie hohen Werth wir dem Denken als der Thätigkeit des selbstbewussten Geistes auch beilegen, doch gewisslich darum nie das unmittelbare Dasein der Naturgegenstände für unbeachtenswerth, oder die Naturliebe Dessen, der in denkender Weise nach ihrer Wahrheit forscht, für etwas dabei Unwesentliches erklären. Eben weil Wahrheit die Einheit des Seins und des Wissens ist, muss auch Derjenige, der die Wahrheit der Natur erkennen, also zum wahren Wissen ihrer gelangen will, zuvor nach der Seite seines eigenen Seins und unmittelbaren Bestehens jene eigenthümliche, nur aus dem Wesen des Liebens selbst verständliche, Coalescenz mit ihr, eine Art seelischer Symphytose, an sich erfahren haben, welche ja Dasjenige eben ist, was alle Arbeit um sie so leicht und die Erringung des gehofften Zieles so nah erscheinen zu lassen pflegt, auch wo eine an Reichthum der Gegenstände endlose Welt mit ihrem allerdrohendsten Anschein von Unüberwindlichkeit sich vor der erwachten Wissbegier auszubreiten begonnen hat. — Die Liebe ist das wunderbare Zwitterwesen, das, mit einer Art Machtspruch die Ursprünglichkeit und ewige Natur des schaffenden Geistes als in die Endlichkeit gesetzt, die höhere Allgemeinheit der Gattung als eine latente Existenz hinter der concret-individuellen Erscheinung gehalten und selbst an dieser nur in der Getrenntheit flüchtiger Momente hervorbrechend, — sich mehr errathen als erkennen lässt; das gleichwohl als für die Einheit das Erzeugende der flüchtigen Trennung, für die Versöhnung das Erzeugende des reizenden Widerspruchs, in unendlicher Zeugungsfähigkeit am Wechsel aller der sich gegenseitig fliehenden und suchenden Gestalten der Endlichkeit als das von Innen heraus Wirksame, wahrhaft lebendig überall vorhanden ist, wo sich uns unter Wesen, die ein völlig besondertes Dasein haben, oft auf die überraschendste Weise, „Zusammenhang“ und „Verwandtschaft“ kund gibt. Das Leblose wird oft zum Lebendigen gezogen, wir wissen nicht, von welcher Kraft; das Lebendige fühlt sich oft zu scheinbar todten und starren Existenzen hingetrieben, und wir sagen dann (das Räthsel mehr verwickelnd, als lösend): es „liebe“ sie. — Und mit welcher Unwiderstehlichkeit zeigt sich diese ge-

heimnissvolle Macht erst im Bereiche der organisch-lebendigen Natur wirksam, auch da, wo die in ihren eigenen Unterschied sich dirimirende Gattungseinheit noch nicht auf die eigenthümliche Weise als an zwei bestimmte Individualitäten vertheilte Geschlechtsdifferenz sich darstellt. Wie bedeutsam spricht sich die am natürlich-Lebendigen als solchen schon zu adäquaterer Existenz gekommene, lebendige Allgemeinheit, an den Individualitäten des Pflanzen- und Thierreichs in der besonderen Art der Anziehung aus, die sie gegenseitig auf einander üben; an welcher der Mensch, die Gipfelbildung des Thierreichs, so sehr Theil nimmt, dass ihm vielmehr darin eine noch ganz eigenthümliche Stellung vom Schöpfer angewiesen ist! Der im Menschen thätige, nach der Wahrheit der Natur forschende Geist soll beim Durchwandern aller Höhen und Tiefen, an jeder vorhandenen Bildungsstufe der Natur sich seiner Selbst in immer steigender Entwickelung bewusst werden. An seiner eigenen individuellen und seelischen Bestimmtheit innerhalb dieses Naturbandes, soll sich ihm das Individuationsprinzip als ein lebendiges kundgeben. Der Zug, der Instinct, die Liebe, soll ihm zu einer erkennbaren Spur der unsichtbar gegenwärtigen Macht werden, die alle Bewegungen leitet und durchdringt, die aller Specification als das herrschende Genus, aller räumlichen Zersplitterung als die bindende und versöhnende Einheit zu Grunde liegt.

Ehren wir also die Liebe des Denkers zur Natur, und vertrauen der Macht, welche sie und ihn zu höherer Entwickelung führt, dass auch die sinnliche Anschauung, deren seine Liebe sich erfreut, und die als ein absolut Gültiges hinzustellen er sich oft durch entschuldigenswerthen Irrthum verleitet sieht, eine Bürgschaft absoluter Wahrheit in sich enthalte, die ihr durch Aufgeben ihres sinnlichen Charakters nicht verloren gehen kann!

Täuschen wir uns aber eben desshalb auch nicht über die Natur aller sinnlichen Anschauung und aller Erfahrung im Bereiche des gegenständlichen Bewusstseins überhaupt, wo es deren inneres Verhältniss zur ewigen und absoluten Wahrheit gilt; welche letztere sich's freilich gefallen lassen muss, mit so kategorischer Bestimmtheit den Objecten der ersteren beigelegt zu werden! Es erscheint allerdings hart und ungerecht gegen die

unmittelbare Gewissheit, von welcher jeder Sinneneindruck, jede sinnliche Erfahrung überhaupt begleitet ist, ihr die Absolutheit, mit der sie sich geltend macht, so absolut absprechen zu wollen. Wer von uns könnte auch läugnen, welches unbestreitbare Recht dem unmittelbaren Sein als solchem zukommt! Alles ist Sein. Das unmittelbare Sein ist der Anfang aller Entwickelung, die Grundlage alles Denkens, ja der Boden, auf dem alles Denken zum Denken erst erzogen werden muss; die Voraussetzung des Denkenden wie des Gedachten. Auch das Wissen geht vom Sein aus, oder es ist vielmehr Dasjenige, zu welchem sich das Sein hinbewegt und so zu seiner eigenen Wahrheit wird. Es kann nichts anders gewusst werden, als dass es zuvor ist, und es wird dann erst wahrhaft gewusst, wenn sein Sein identisch mit diesem Wissen geworden ist. Darum aber ist keineswegs das Sein für das Wissen schon Wahrheit. So nothwendig, wie das Sein für die Wahrheit gefordert wird, so darf es doch nicht Sein bleiben, um Wahrheit zu werden. Ja so sehr auch das Sein selbst schon Wahrheit enthält, so ist doch diese Wahrheit, wie sie am Sein erscheint, keineswegs schon wirkliche Wahrheit. Was, wie es ist, z. B. nur sinnlich empfunden wird, muss gerade den Charakter des sinnlichen Empfundenseins ablegen, um in Wahrheit zu sein. Das So und So, das Diess und Diess, kann sich als Einzelnes gegen die Macht der Wahrheit nicht erhalten, die wesentlich ein Allgemeines ist; und eben gerade die Zerstörung des Einzelnen fängt schon damit an, dass von ihm ausgesagt wird, es sei das Wahre. Denn was das Wahre ist, muss sich erhalten; das So und So, das Hier, Diess, Jetzt u. s. f. ist aber seiner Natur nach ein Uebergehendes, in sein Entgegengesetztes Umschlagendes. Es ist, als Sinnliches, gerade dasjenige nicht, wobei wir — die wir dabei denkend, d. h. verallgemeinernd verfahren, wir mögen wollen oder nicht — es belassen können, wenn wir auch nur einfach davon aussagen wollen, wie oder was es sei. Wir ziehen es gerade aus der Sphäre heraus, in der wir es „wahr" finden (diess ist nämlich die Sphäre der Sinnlichkeit und Wandelbarkeit). Können wir ja doch bei Leibe nicht läugnen, dass nicht nur die Dinge, die wir betrachten, sich uns unter den Händen verändern, sondern auch wir selbst, die wir sie betrachten, mit ihnen zugleich, und ihnen darum gleich, weil ja auch wir den Bedingungen

der sinnlichen Natur — bei aller denkenden Thätigkeit — noch unterworfen sind! Sehen wir aber unserer Werthhaltung des von uns sinnlich Betrachteten etwas genauer auf den Grund, so liegt uns auch eigentlich gar nichts daran, den sinnlichen Eindruck als etwas Sinnliches uns zu bewahren; uns liegt nichts daran, es in dieser seiner Abhängigkeit von der Natur des Gebietes, auf welchem der Eindruck Statt gefunden hat, perennirend zu machen; wir sind vielmehr durch die uns inwohnende denkende Vernunft (die beständig als ein verborgen wirksames Agens gegenwärtig ist, auch wo wir sie abwesend meinen, und wo wir durch sie — in Beschlag genommen von einer concreten Welt, deren Gestalten für uns eine ganz andere Art von Gegenwart, nämlich „Fleisch und Bein" haben — gar nicht gestört sein wollen!) schon gezwungen, ihn der Sphäre zu entnehmen, wo er nicht bewahrt werden kann. Der Entdecker von irgend etwas im Gebiete der sinnlichen Natur, der irgend einen empirischen Fund gethan hat, — fordert ganz gewiss nicht, dass der von ihm betrachtete Gegenstand für jeden künftigen Betrachter genau einer und derselbe, seiner stofflichen Vorhandenheit nach z. B., bleibe; er fordert auch nicht vom künftigen Betrachter, dass dieser den Gegenstand mit demselben Auge ansehen solle, als er gethan; ja er kann von sich selbst nicht einmal voraussetzen, seine künftige Betrachtung des Gegenstandes werde dieselbe sein, als die vorige. Es ist ihm nur um die Erhaltung einer bestimmten Beziehung seiner selbst, des Betrachters, zum Gegenstande seiner Betrachtung, zu thun. Er will, der Fund solle gelten, auch dann noch fortgelten, wenn er, der Finder selbst, und der materielle Gegenstand längst vermodert sind; er will, der Fund solle auch für Diejenigen gelten, die andere Augen, und andere materielle Gegenstände, wenn auch solche derselben Art, haben. Er fordert also, indem er das Einzelne will, etwas Allgemeineres, das das verschwindende Einzelne in sich fasst, wenn auch noch nicht das reine Allgemeine selbst. Er muss aber, um das sinnliche Einzelne „wahr" sein zu lassen, es gerade von da fortnehmen, wo es wahr sein soll, — nämlich aus dem Gebiete der Vereinzelung und Aeusserlichkeit, welches die Natur ist. — Man sieht hieraus deutlich, dass die Wahrheit des Sinnlichen nur eine geforderte, gemeinte ist, die sich ganz anderswo zu ver-

wirklichen hat, nämlich im Allgemeinen, und diess vom Sinnlichen Unterschiedene ist das denkende Geistige. Das Gesehene, Gehörte sei wahr, heisst nichts anders, als: es müsse umgewandelt werden, und sei erst als Gedachtes wahr, ja in seiner höchsten Wahrheit sogar als Selbstdenkendes. Versteht sich, dass es dann nicht mehr das (erste) Sinnliche sein wird, sondern das vom Selbstdenkenden in die Sinnlichkeit Gesetzte; Versinnlichung des in sich und durch sich selbst Wahren, die dem Wahren eben so Bedürfniss ist, wie seine Selbsterhaltung. Das Sinnliche, das in natürlicher Einzelheit Daseiende, wird also in der That aufbewahrt und zu etwas Bleibendem; aber es bleibt als das Reproducirte.

Ein richtiger Instinct lässt auch diess die Empiriker hin und wieder aussprechen, freilich nur in ihrer Weise. Sie sagen: das Einzelne, wenn es wahr sei, müsse sich aus dem Ganzen rechtfertigen. Sie suspendiren manchmal ihre Zustimmung zu einem einzelnen Funde, wie werthvoll ihnen dieser auch erscheinen mag, bis sie ihn mit vielen anderen bereits gekannten Einzelheiten „im Einklang“ erblicken. Dass ihnen der Fund „werthvoll erscheint,“ ist schon nichts Anderes, als der ahnende Durchblick durch eine Menge bekannter Einzelheiten hindurch, der ihr Urtheil leitet und selbst schon die Natur des Allgemeinen hat. Sie warten dann ab, ob das Ganze übereinstimmend laute, und diess Ganze ist ihnen dann freilich das Höhere. — Solche Empiriker schlagen aber manchmal den (relativ gewiss anzuerkennenden) Werth ihrer suspendirten Zustimmung zum empirischen Funde und erst darauf folgenden Gewissheit über denselben doch noch viel zu hoch an, wenn sie meinen, hiermit müsse die Vernunft sich befriedigen können; als sei ein weiteres Begreifen der Sache weder möglich, noch nöthig, und bei der blossen Analogie eines oberflächlichen Erklärens und gegeneinander Abwägens könne stehen geblieben werden. Mögen sie sich doch fragen, welchen Werth ihr „Ganzes,“ das so auf bloss analogen Zusammenstellungen und äusserlichen Combinationen beruht, nun hat? Ist diess Ganze nicht jetzt doch immer nur ein vom Einzelnen abhängiges? Es beherrscht ja nicht das Einzelne, es durchdringt es nicht von sich aus; und diess ist auch bei der Vorstellung eines „Ganzen,“ das in „Theile“ zerfällt, gar nicht möglich. Der Theil behält dem Ganzen gegenüber immer etwas Selbstständiges, wie er's nicht

dürfte, und verliert sich eben so sehr wieder in das Ganze hinein, wo er's nicht sollte, — es sind Vorstellungen, von denen eine die andere aufhebt und jede nur den Schein hat, als wäre sie für sich da. Es sind Wechselvorstellungen, die nur in ihrer Gegenseitigkeit ihr Bestehen haben. Jeder einzelne Theil, ohne das Ganze und die anderen Theile, ist für sich allein schon ein Ganzes, also kein Theil, widerspricht sich mithin; das Ganze, ohne den kleinsten seiner Theile, ist immer nur ein Bruchstück, also selbst wieder ein Theil, — mithin hebt es sich selbst auf. Das macht, beide sind schon aufgehoben in einer höheren Einheit, die ihre Wahrheit ist. Von beiderlei Bestimmungen, wenn sie einzeln eine Geltung haben sollen, wird die Wahrheit, die sie wirklich haben, gar nicht berührt. Dass Etwas „Theil" sei, bestimmt wahrhaft seine Hingehörigkeit oder Angemessenheit zum sogenannten „Ganzen" nicht, sondern nur scheinbar; es ist kein hinlänglicher Grund dafür vorhanden, den Theil darum existiren zu lassen, weil sein Ganzes „sei," — oder es muss wenigstens eben so viel Grund dafür vorhanden sein, das Ganze existiren zu lassen, weil der Theil sei; was doch der Kritiker des Theilfundes schwerlich zugeben wird. Wenn ich sage, diess — die gefundene Faser, das gesehene Ganglion, das erkannte Bläschen — sei nur dann wahr, wenn es sich aus dem Ganzen rechtfertige, (also, wenn es der Theil eines Ganzen sei): so widerspricht sich diess; denn „nur dann" ist es gerade unwahr. Das aber, was als Absicht mit dabei kund gegeben wird: Eins aus dem Anderen „rechtfertigen" zu wollen, kommt aus einer ganz anderen, viel tiefer liegenden. Quelle. Ich kann nämlich die Dinge bei diesem Auseinandergelegensein nicht belassen, weil sie so nicht wahr sein können. Ich muss also weiter gehen. Diess thue ich nun, zunächst um einen Schritt, und sage: das Ganze verhalte sich wie ein Wesen mit „Kraft" zu diesem Einzeltheile, um sich an diesem zu äussern, und dasjenige, woran sie sich äussere, müsse der Kraft entsprechend erscheinen. Aber schon die Vorstellung des „Entsprechenden" gibt sogleich zu erkennen, dass hinter dieser Beziehung von „Kraft" zur „Aeusserung," welche beide wieder von einander gegenseitig abhängig sind (denn nur erst die Aeusserung macht die Kraft zur Kraft, und nur die Kraft selbst macht erst die Aeusserung möglich!), die Ein-

heit und Gleichheit des Wesens mit sich selbst stecke, die, selbst als „Inneres“ und „Aeusseres“ noch unterschieden, sich nur in einer leeren Form hin und her bewegt, und ihre Wahrheit vielmehr in einer innerlichen und eben so äusserlichen Unveränderlichkeit hat, welche letztere aber, was sie selbst betrifft, auch dann erst ihre eigene Wahrheit wird, wenn sie sich die Modificationen, die sie an sich hat, — **selbst gibt**, nicht nur passiv sie an sich erfährt. Mit anderen Worten: ich komme dann auf das Ganze als den Begriff seiner selbst, der als das von seinem eigenen Zweck als seiner Seele Durchdrungene, sich gestaltet, und sich so, wahrhaft selbstständig (nicht wie das blosse Ganze, auf Kosten seiner selbst, sondern, als **es** selbst, selbstständig auf Kosten seiner Aussenwelt) seine sämmtlichen äusserlichen Bestimmungen gibt. Diess ist dann das Wirkliche, das sich selbst gleiche, substantielle Wesen, das in jedem seiner Accidenzien wie in seiner Allheit, **sich** wirklich geworden ist, und immer wieder auf's Neue wird, d. h. als der Begriff sich zu manifestiren vermag, dessen äussere Unterschiede so weit davon entfernt sind, nur „Theile“ eines „Ganzen“ zu sein, dass sie vielmehr seinem eigenen, rein geistigen Leben der Einheit und Allheit völlig immanente Unterschiede sind, und als die Momente dieses selbsteigenen Lebens, mit einer zur Freiheit hindurchgedrungenen Nothwendigkeit — von Innen heraus Dasein haben. Das ist es dann auch, was immerhin für den äusserlichen Beschauer als „Theil“ des Ganzen sich ausnehmen mag, wodurch aber die Wahrheit nicht ausgedrückt wird, die sich nur als Begriff will gefasst wissen, und die, als sich selbst Begreifendes, ihre „Theile“ als die Glieder ihres eigenen Organismus begreift, als dasjenige, worin sie verwirklicht, was sie ist, und wiedererscheint, wie sie war.

Wir werden auf diesen Begriff des gegliederten Organismus, einen der wichtigsten, namentlich für den Uebergang aus der Philosophie der Natur in die des Geistes, — später wieder zurückkommen. Hier wollen wir nur noch, hinsichtlich des Werdens der scheinbaren Wahrheit zur wirklichen, nicht unerinnert lassen, wie dieses Werden es ist, das von aller fortschreitenden Bewegung im Gebiete der lebendigen Natur, wie in dem des endlichen Geistes, die Grundursache und den eigent-

lichen Grundtrieb ausmacht, ja als innerlich bewegende Seele die ganze Erscheinungswelt durchdringt, jede ihrer Umwandlungen und Gestaltungen regelt und bedingt. Es wäre heilsam, wenn diess von allen denen hinreichend erkannt und bedacht würde, die mit Verachtung vom Begriffe — zumal dem natürlichen Leben gegenüber — zu sprechen lieben. Weiss man doch wahrlich nicht, welche Art von Geissel, eine solche Donquixoterie des Verhaltens zu züchtigen, die passendste wäre! Liesse sich doch Mancher freundlich rathen, sich die Sache wieder einmal ruhig überlegen zu wollen, ehe des Zufeldeziehens gegen die eigene Vernunft so viel würde! Denke man sich doch eine das ganze Weltall zusammenhaltende, das Reich der Natur mit dem des unendlichen Geistes tief und innerlich verbindende Macht, ihrem eigensten Wesen nach Geist vom Geiste, selbst als ein noch entfernter, geheimnissvoller Zug schon in den allerfrühesten Regungen ungeordneter Naturkräfte, in den allerrohesten und massenhaftesten Bildungen der unlebendigen Natur, gleich wie in ihren vollendetsten und entwickeltsten Gestaltungen wirksam, in der lebendigen Natur nur selber die belebende Seele, jedes Atom ihres Leibes mit begeisterndem Hauche durchdringend, den wundervollen Bau gliedernd und von den fesselnden Banden der gröberen Natur befreiend, ihn zu einer geistigen Einigung mit sich erhebend und verklärend, dessen innerstes Wesen als ein gerettetes und gereinigtes mit sich hinaufnehmend in die Höhe des selbstbewussten Geistes, dann als die ihm, dem Geiste zugehörige Natur, als den Reichthum seiner eigenen Aussenwelt sich gegenüberhaltend und vor sich ausbreitend, in Gegenseitigkeit mit ihr sich selber gestaltend und an ihr sich seiner selbst erinnernd, an ihr und durch sie zur Lust des Schaffens und zur Kraft des Wiedergebährens in sich selbst angeregt und aufgerufen; denke man sich diese Macht in ihrer Allumfassendheit und Vollendung Sich Selber ergreifend, in allem Sein Sich Selber wiedererkennend und zu allem Sein in unendlichen Neugestaltungen sich schrankenlos verjüngend, — diese Macht, in ihrer Reinheit und Herrlichkeit die göttliche —: und ihr gegenüber den armen schwachen Menschen, das hülfloseste aller Wesen bei seinem Eintritt in die Welt, das schmerzvollste bei seinem Verlassen derselben, mit seinem Dasein an die Natur gebunden und mit seiner seufzenden Seele

in sie versenkt, mit seinen Empfindungen, Trieben und Bedürfnissen an ihr hangend und nach ihr verlangend, ihr nichts zu verleihen im Stande, als überall die aufgedrückte Spur seiner Ohnmacht — — dem will jene Macht zu klein erscheinen, zu arm und ungenügend, um die Erscheinungen des kümmerlichen und beengten, wohl gar nur thierischen, „Lebens“ zu fassen und zu erreichen? Dem will jene Macht als eine leere Form erscheinen, nur geeignet, Schattenbilder eines solchen „Lebens“ hervorzurufen, oder diese ihm von Aussen her gelieferten gar nur einzurahmen? Der will das innere, aus dem Urbewusstsein alles Lebens Gestalten hervortreibende, Regen und Bewegen jener Macht, für ein geringfügiges und nutzloses erklären, das von dem Gefühle und von der That des wirklichen Lebens bei Seite geworfen werde, und höchstens dazu dienen könne, als Gegenstand einer äusserlichen Handhabung, schon anderswie begonnene Entwickelungen ein wenig weiter zu fördern? — In der That, der Unglimpf an einer so bedeutenden Macht rächt sich nicht unbedeutend an denen, die ihn üben: sie nämlich bleiben (oft leider nur zu augenscheinlich) ohne Begriff, wiefern sie ihn nicht haben; der Begriff aber aber hat sie, ihnen zur Strafe! Er ist als zwingende Gewalt, der sich kein selbstbewusstes Wesen entwinden kann, und als die verhöhnende — da gegenwärtig, wo die Thorheit ihren Thron ausserhalb seiner und ihm gegenüber aufschlägt, wo die redselige Selbstgefälligkeit sich, eben so sehr ohne ihn, als vielmehr hinter ihm weg vergnügt breitmacht, oder wo die thierähnliche Rohheit ihn ihrerseits gewaltsam (fürwahr ein ungleiches Fechten!) zurück und hinauszudrängen versucht! Er ist als die überwindende, Muth und Sieg verleihende Macht da vorhanden, wo auf geweihetem Boden ihm, unter Aufschauen zur Gottheit, vertraut und der heilige Kampf für Wahrheit und Recht gegen die Lüge und den Frevel geführt wird!

Wieder andere Auffassungen gibt es, denen der Begriff als etwas sehr Dunkles, Fern- und Hochliegendes, Ueberschwängliches erscheint. Aber der Begriff ist überall eigentlich nur die „Sache selbst,“ die das Bestimmende für ihre Beurtheilung und Behandlung ist; wie wir etwa sagen: „Das liegt in der Sache.“ So hat der Begriff als das Höhere zwar den Menschen, der sich an die Sache macht, wenn der Mensch „einen Begriff von der

Sache zu haben" scheint; aber nichts destoweniger ist der Begriff dem Menschen erreichbar, weil der Mensch vom Begriffe erreicht wird. Das „vernünftige Handeln" des Menschen ist nichts anderes, als der Begriff der Sache, um die sich's handelt, der, seiner vernünftigen Natur nach, im handelnden Menschen zur Erscheinung kommt. Der Ausdruck unseres bewährten Naturkenners, des Herrn Professors Schultz, „es sei Vernunft in der Natur," sagt nichts anders, als dass der Begriff durch das äusserliche und zufällige Bestehen der Naturdinge hindurchwirke und dem Vernünftigen erkennbar sei, d. h. sich selbst erkenne. Er ist das Maass und Ziel in und an den Dingen, der ihnen selbst innewohnende Zweck, nach welchem und um dessentwillen sie sind, was sie sind; die versöhnende Mitte ihrer Extreme, die vereinigende Totalität ihrer Ursprünge, Eigenschaften und Wirkungen. — Unser Trost ist, dass sie vom Begriffe begriffen werden und wir mit ihnen; sonst könnten wir sie nimmer begreifen — und sonst würd' es uns auch bald zu bunt werden. Aber ebensonach müssen wir sie auch begreifen können, und hieran verzagen, hiesse, ihn verlästern!

Der Begriff ist als die ordnende, centralisirende Macht an den ausserhalb seiner „leblosen" Dingen; so ist er als Mechanismus in der Natur. Als die vollkommene Ordnung, als die seiner ewigen Selbstgemässheit gemässe Stellung und Beziehung der gesammten Körperwelt, ist er das absolute Centrum, das zugleich die Peripherie ist; im Kleinsten das grosse Ganze, im Grössesten und Weitesten der einfache Punkt als die vereinigende Mitte. In der Centralität des absoluten Mechanismus wird alles Einzelne getragen von der Macht des Ganzen; das Ganze überallhin sich verbreitend dem Einzelnsten zugewandt; das Einzelne am Ganzen sich selbst befestigend, sich selbst ein Ganzes; jedoch alles diess, rein abgesehen von den Inhaltsbestimmungen der Dinge. Es ist sogar im vollendeten Mechanismus eine Art Freiheit da; die Dinge sind ganz an und nach dem freien, in ihren Qualitäten noch nicht entäusserten und versenkten, Begriffe bestimmt. Darum ist der Begriff hier den Dingen auch noch volles Muster und Urbild, an dem, mit dem und zu dem sie sich erheben. So tritt hier die Grundform für den Organismus auf. Gleichwohl ist, wie schon bemerkt, die Einheit, die hier durch alles Einzelne

hindurchgeht, eine Allen noch äusserliche. Die Einzelnen sind darin noch zu keinem wirklichen Fürsichsein gelangt; ihr Fürsichsein ist nur erst noch ein durch ihre äussere Stellung bedingtes. Darum ist auch der Begriff in ihnen noch nicht zu seinem Fürsichsein gekommen; er ist überhaupt noch in seiner Aeusserlichkeit, in seinem Ansichsein in der Natur, in seiner äusserlichen Bestimmtheit, welches eben die Sphäre des Mechanismu's ist.

Wir bezeichneten den Begriff *qua* centralen Mechanismus, als die Grundform des Organismus. Hiergegen wird der Unterschied zwischen beiden, wie er denn allerdings ein sehr wesentlicher ist, aus unserer ganzen vorhergegangenen Exposition jetzt mit grösserer Bestimmtheit hervortreten können. Der Mechanismus ist so gut, wie der Organismus, begriffsgemässe Einheit des Mannigfaltigen. Aber der Organismus ist diese Einheit, wie sie im Mechanismus als eine äusserlich bestimmte ist, als Selbstbestimmung. Die **Negativität** des Begriffs ist hier die alle Glieder durchziehende und das Ganze bewältigende Seele. Der Unterschied der in den Unterschied tritt, der von sich selber unterschiedene Unterschied (man erinnere sich des über die negative Dialektik des Begriffs bereits in unserem ersten Artikel Gesagten), bringt den Unterschied wieder zur Einheit zurück; und diess ist die für sich gewordene, befreite Einheit; das Mitsicheinssein, das den äusserlichen Zwang los geworden ist. Der Organismus ist die am Gebundenen offenbar gewordene Freiheit, als das nun erst zur Erfüllung kommende teleologische Sollen des Mechanismus, der nun erst ausgesprochene Sinn der Unterthänigkeit der leblosen Natur. Er prägt der Natur den Stempel der Vollendung auf, indem er seine eigene Vorhersagung an ihr zur Ausführung bringt. Er ist durch und durch Teleologie, aber in sich selbst als Subject-Object, nicht, wie in der blossen Objectivität, als nur äusserliche Zweckmässigkeit, die, an einem ihr äusserlichen Mittel sich vollführend und so sich selbst äusserlich bleibend (also über sich hinaus — statt in sich hinein — weisend), sich selber auch wieder zu einem blossen Mittel herabsetzt für einen wahreren und höheren Zweck. Dieser ist nun im Organismus damit erreicht, dass hier ein Kreis von Zwecken des durchaus zweckmässig gebildeten vorhanden ist, ein Kreis von Selbstzwecken, der in sich zurück läuft, immer

wieder auf sich selber hinweist, aber auch sein eigenes Mittel und seine eigene Ausführung ist. So ist der Organismus als lebendiger Selbstzweck, ein freies, für sich seiendes Ganzes; kein Müssen mehr — wie im Mechanismus; nun auch kein über sich hinaus weisendes Sollen mehr, wie in der Teleologie; sondern ein Sollen, das er sich selbst setzt, d. h. ein Wollen: Spontaneität, Selbstbewegung, und ein alles Aeusserliche auf Sich Beziehen: centrales Insichreflectirtsein, Receptivität der Empfindung. Hier stellt sich also der Begriff als der sich seine Realität selbst gebende, und als mit seiner nach Aussen gekehrten Realität völlig Eins dar, d. h. er ist Idee, und er ist diese hier nun zuerst in unmittelbarer Weise; d. h. er ist Leben, **Lebendiges:** das Letztere darum, weil die Idee nicht bloss Subject-Object, sondern wesentlich das durch die Objectivität hindurchgedrungene **Subject** ist.

Bei der Bildung eines philosophischen Bewusstseins über die Natur kann es nicht darauf allein ankommen, die logische Idee, wie sie den Naturexistenzen und deren concreter Erscheinung zu Grunde liege, nachzuweisen, sondern auch den Unterschied anzugeben, welcher zwischen diesen concreten Existenzen und der reinen Darstellung ihrer Idee innerhalb dieser selbst, besteht. Liegt diese Pflicht dem Naturphilosophen, der's mit seiner Wissenschaft ernstlich meint, überall ob, — so vorzüglich bei Entwickelung des Begriffs des Organismus. Dieser Begriff gehört zu den bei aller Art Naturvergötterung und Geistesverlästerung vorgeschobenen, überall vielgenannten, vielmissverstandenen und vielgequälten! Dass wir nicht anstehen, ihn als einen Höhepunkt der Entwickelung, im Gebiete des Denkens wie des Seins, gelten zu lassen, wird aus unserer obigen Darstellung hinlänglich erkennbar sein. Er ist die Form des Absoluten selbst; und vom ewigen göttlichen Geiste, dessen Form und Wesen das Selbstsein und Sichselbstwissen inmitten der Unendlichkeit selbstseiender und selbstbewusster Geister, ist, lässt sich nichts Grösseres und Würdigeres aussagen, als dass Er der höchste Organismus sei, und damit die Urform Seiner Selbst und alles Dessen, was ist und sein soll. — Aber fern sei es von uns, zu behaupten, dass dieser Begriff, so wie er in der concreten Naturwirklichkeit als Lebendiges zur Erscheinung komme, hier schon in einer seiner

ewigen Wahrheit so völlig angemessenen Erscheinungsform auftrete, dass diese für unsere denkende Vernuft ohne Weiteres das Absolute repräsentiren könne; — während doch in unserem Denken selbst ein sehr viel höherer und wahrerer Organismus sich kund gibt! Wie kann wohl jemals das natürliche Wesen die Urform des Geistes in sich aufnehmen, ohne an ihr zu zerspringen? Wie sollte es nicht vielmehr die schönste und entwickeltste Stufe der Natur sein können, sich hier in der Verbindung mit der Urform des Geistes, ja schon beim ersten Beginne und Versuche der Aufnahme desselben, mit eigener Willigkeit (so weit sie dieser überhaupt fähig ist), „aus eigenem Triebe," wie wir's nennen, — an den Geist aufzugeben? So nämlich, dass sie nicht mehr die Ihn aus ihrer Macht aufnehmende, sondern die in Seine Macht Aufgehobene und Aufgenommene wäre? Wie wäre nicht vielmehr darin der Organismus des Geistes zu erkennen, dass Er sich hier als die aus ihrer Entäusserung sich in sich selbst zurücknehmende Ureinheit manifestirte? — Wir stellen diess als ein bescheidenes Bedenken, in Form einer Frage, der Erwägung des hochschätzbaren Kenners der organischen Natur anheim, der sogar so weit gegangen ist, zu behaupten, man habe die zur Beziehung geistiger Thätigkeiten (z. B. in der Wissenschaft, im Staate) gewählten Benennungen: „Organismus," „Organisation," „organisiren," unberechtigter Weise aus der Physiologie der leiblichen Natur herübergenommen (!!), wie diess in seinem Aufsatze (vgl. Heft II. des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift S. 16 und 17) zu lesen ist, — einem Aufsatze, dessen sonstigen Werth und hohe Bedeutung für die Wissenschaft, im Einzelnen (und namentlich in Bezug auf die innere Gliederung des Pflanzenlebens, für deren naturgemässere Erkenntniss viel daraus zu gewinnen ist) dankbar anzuerkennen, wir uns — aus Mangel an Raum für den noch reich hier vorliegenden Stoff — auf einen dritten Artikel versparen müssen.

Temler.

IV.

Ueber den Begriff des Epos.

Von

Dr. Fr. Zimmermann,

in

Büdingen.

---

§. 1.

Die grossen Schwierigkeiten, welche bei der Begriffsbestimmung des Epos überwunden werden müssen, haben diesen Theil der Poetik am meisten subjectiver Willkür und vereinzelten Reflexionen anheimfallen lassen. Solch' unwissenschaftliches Verfahren findet seine Entschuldigung hauptsächlich in der ungemein reichen Fülle von Formen des Epos nach Zeiten und Völkern, und fast ist es zweifelhaft, ob sich diesem Proteus je so haltbare Bande des Begriffes anlegen lassen, als dem lyrischen oder dramatischen Gedichte. Die folgende Darstellung macht daher nach mancher vorzüglichen Vorarbeit nur auf den Namen eines neuen Versuches Anspruch. Sie hat sich zur Hauptaufgabe gesetzt, mit der Strenge des Begriffs den Blick auf den concreten Reichthum der epischen Productionen so zu verbinden, dass die kritische Beurtheilung aus den Prinzipien auf das Einzelne hinübergeleitet wird, ohne dass jene Strenge darunter leidet.*)

---

*) Diese Bahn hat Hegel in dem dritten Bande der Vorlesungen über Aesthetik mit solchem Erfolg eingeschlagen, dass weder die siegreiche Kraft philosophischer Wahrheiten, noch die schlagenden concreten Beispiele oder die (ausserhalb unseres Planes liegenden) Linien der historischen

Das Epos subsumirt sich aber unter den höheren Begriff des epischen Gedichtes, worunter die gegenständliche Erzählung einer Begebenheit in ihrer realen Totalität zu verstehen ist. In diesem Begriffe vereinigen sich folgende Momente:

1) Die Objectivität, d. h. das Leben des Gegenstandes für sich selber. Denn der epische Dichter gibt die Partikularität seines Gefühles an diesen Gegenstand hin und verfährt in einer dem Lyriker entgegengesetzten Weise, welcher sein Gefühl an einer Begebenheit nur betheiligt, um dieselbe mit ihm zu überwinden.*) Das epische Gedicht ruft den Gegenstand durch das Wort selbst vor die Vorstellung, wenn auch der Dichter nicht in kalter Entsagung vom Stoffe zurücktritt, vielmehr in der Liebe, die ihn mit demselben zu idealer Identität verschmilzt, seine Subjectivität geltend macht. Indessen verlangt das epische Gedicht die Objectivität nicht in allein seinen Gattungen mit gleicher Reinheit. Der erzählende Dichter kann nämlich, ohne in's Lyrische zu fallen, doch die Erzählung mit der Subjectivität der Laune, des Scherzes färben oder durch eine bedeutungsvolle, in ihr entfaltete Idee ver-

Entwickelung von irgend einem Nachfolger ungestraft ignorirt werden dürfen. Weit abstracter verfährt Humboldt, über Hermann und Dorothea (wieder abgedruckt im 4. Theile der gesammelten Werke) — ein ideenvoller Aufsatz, an dem wir nur mit Schiller (Briefwechsel zwischen ihm und Humboldt. S. 434 ff.) die Reduction der Metaphysik der Dichtkunst auf das Besondere, die Anwendung des Allgemeinsten auf das Individuellste vermissen. Eben darum steht er an Fruchtbarkeit hinter den Reflexionen über die epische und dramatische Dichtung zurück, welche Göthe und Schiller mehr nach dem „Hausbedarf" einrichten, als metaphysisch begründen wollten (vgl. den Briefwechsel derselben im 3. Bd.) Nächst dem, was sie auch sonst für das Verständniss des Epos geleistet haben, erinnern wir uns an die mehr indirecten Verdienste Lessing's und Herder's. Was die Alten darüber dachten, steht in Ed. Müller's Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten (s. besonders Bd. II. S. 167 ff. Aristoteles) und in Hartung's Lehren der Alten über die Dichtkunst, Hamb. und Gotha. 1845. S. 225 ff. beisammen. In die Auseinandersetzung Solger's (Vorlesungen über Aesthetik. S. 275 ff.) greifen seine Fundamentalbegriffe von Allegorie und Symbol fremdartig störend ein. Noch ist Bernhardy's Grundriss der griechischen Literatur (II. Theil zu Anfang) mit Auszeichnung zu nennen.

*) Diejenige Lyrik, welche zu erzählen oder dramatisch darzustellen scheint, geniesst doch in der Erzählung nur ihre eigene Bewegung, gleichviel ob in Form objectiver Lyrik, wie Pindar, oder in der Form lyrischer Erzählung, wie die Ballade.

geistigen oder zwischen die Momente des sinnlichen Geschehens mit seinen Reflexionen eintreten. Solche Nebenarten unterscheiden sich dann bestimmt genug von dem Epos.

2) Die Erzählung, d. h. die Fortbewegung einer Reihe von vergangenen Momenten, in welchen eine Begebenheit sich sinnlich-organisch abschliesst. Alles Dramatische dagegen producirt ein Thun als werdende Gegenwart. Schon beim Begriffe des Epischen überhaupt thut sich aber der tiefere, ideelle Unterschied auf, dass die Erzählung, habe nun die von ihr vorgestelle Begebenheit ihre Motivirung in menschlichem und göttlichem Thun oder in der Willkür des Zufalls, nicht den inneren Prozess des sittlichen Wollens aufzeigt, auf den es im Drama vor Allem ankommt, wo die äussere Thatsache das Secundäre ist, wesshalb die Aufgabe des Drama in der Entwickelung von Handlungen des sittlichen Lebens besteht.

3) Die reale Totalität der Erzählung, d. h. die Ausgestaltung aller sinnlichen Momente der Begebenheit, insoweit sich darin die poetische Idee realisirt. Da also der Zweck der epischen Erzählungsform (abweichend von der Geschichtschreibung, welche nur die zur Kenntniss des Fortschritts der Begebenheiten nothwendigen Hauptmomente hervorrückt), die reale Vergegenwärtigung des concreten Lebens für die Phantasie ist, in diesem concreten Leben der Mensch das Subject bildet und das Wort die lebendigste Naturwirklichkeit des Menschlichen ist, so entfaltet sich die wahrhaft epische Erzählung wesentlich mit und an der Rede und bedarf der dramatischen Form des Elementes. Damit vollendet sich die epische Erzählung als wahrhafte Darstellung des Vergangenen, als das die Vergangenheit als Vergangenheit für die Gegenwart aufweckende Wort (ἔπος im weiteren Sinne).

Innerhalb dieses Begriffes fallen nun eine Menge von Arten, deren genaue Unterscheidung, sowie die Abweisung des Fremdartigen wir einer anderen Gelegenheit aufsparen.*) An Wichtig-

*) Hegel zieht (S. 393 ff.) auch Idyllen, Balladen und Lehrgedichte in diesen Kreis, ohne zu bedenken, dass das Idyll keine Dichtart, sondern nur die Dichtung einer specifischen, jeder Dichtgattung gerechten Situation ist, dass die Ballade, wegen der die Objecte überwältigenden lyrisch-musikalischen Grundstimmung, der Lyrik anheimfällt; dass endlich das Lehrgedicht, wenn überhaupt Gedicht, neben die drei grossen Gat-

keit überragt alle anderen das Epos, das heisst die durch lebendige Einheit organisirte, rein objective und naive Darstellung von Begebenheiten heroischer Individuen nach ihrer ganzen Breite, in welchen sich die Totalität einer absoluten Vergangenheit abspiegelt. Die Durchdringung jedes einzelnen in dem Begriffe des Epos gelegenen Momentes wird uns im Folgenden zu concreteren Bestimmungen führen, die theils zu dem grossen Gegensatze des Volksepos und Kunstepos fortgehen, theils in der Wahrhaftigkeit und Reinheit des epischen Geistes, in dem Umfang und Charakter der Begebenheiten, in der Lebensanschauung des Dichters und in der Composition des Gedichts mannigfache Differenzen erkennen lassen. Auch können wir solche Dichtungen nicht umgehen, welche, besonders durch ihre mangelnde Kunstvollendung, den epischen Begriff nicht vollständig realisiren, aber ihm doch so innig verwandt sind, dass sie als Momente in der successiven Entwickelung desselben gelten müssen. Die volle Reife des epischen Bewusstseins und seiner künstlerischen Offenbarung ist aber wohl nirgends, als bei Homer anzutreffen, und wenn er von uns oft genug als Kanon aufgerufen wird, so bedarf diess demnach keiner Rechtfertigung.

§. 2.

I. Das Epos überliefert eine fertige und absolute Vergangenheit mit dem Bewusstsein der Vergangenheit, während das Drama die Handlung in der unmittelbaren Gegenwart entstehen lässt. Als absolute Vergangenheit ist die Vergangenheit des Epos

1) ideal und unbedingt, d. h. das Epos nimmt das Volksleben vor dessen historischer Ausgestaltung, die zum Ideal gereinigte Natürlichkeit des Menschlichen in der Form des Volksthümlichen zum Vorwurf. Historische Epopöen sind eine Aftergattung.

---

tungen tritt. — Die Trichotomie epischer Dichtungen, welche der Philosoph (S. 326 ff.) aufstellt, ist einleuchtend falsch, weil sich in den drei Momenten durchaus kein gemeinschaftlicher Begriff vollzieht, und höchst unvollständig, weil von dem, was wir unter epischer Dichtung verstehen, nur die Epopöe (als dritte Klasse nach den lehrhaften und mythischen Dichtungen der beiden ersten) genannt wird. — Ueber die eigentliche poet. Erzählung s. Humboldt. Bd. 4, S. 185 ff.

2) Die Vergangenheit bietet dem Epos seinen gemässesten Stoff im historischen Mythus oder der Sage als dem in freigeschaffener Begebenheit lebendigen absoluten Volksgeiste, welcher sich erst noch im idealen Bilde als in sich beschlossene Einheit anschaut und noch nicht in den Besonderungen des Staates ausgetheilt hat.

3) Diese Identität des Volksgeistes mit sich selbst in der Sage lässt ihm Natur und Gottheit noch nicht als das Fremdartige im Bewusstsein gegenüber treten, und führt desshalb die Gottheit mitten in die Bewegung der menschlichen Thaten ein, ohne sie mit dem Menschlichen verwirren zu dürfen, wie es der indische Ramayana thut. Das Wunder am lichten Tage als unmittelbare Manifestation des Göttlichen,*) ist mehr oder minder auch im Kunstepos, wo der kindliche Glaube daran fehlt, mit Bewusstsein erzeugt, und seine Abwesenheit oder Dürftigkeit eine unersetzliche Lücke. Gerade die Wechselseitigkeit des Göttlichen und Menschlichen ist aber der Sage wesentlich: das Epos, welches ausschliesslich oder überwältigend das Göttliche sich begeben lässt, tritt als einseitige Nebenart, als symbolische Dichtung**) oder in abstracter Zeit sich begebende Gottesgeschichte***) zur Seite.

*) „Das Wunderbare, soweit es aus der unbegrenzten Fülle der Natur, nicht aus dem geistigen Zauber einer überlegenen Einsicht entsprang, das naiv-, und nicht mystisch- Wunderbare also war der Hebel des antiken Epos.“ Bernhardy, Grundriss der griechischen Literatur II. Th. S. 19. Die Forderungen des gemeinen Menschenverstandes an Begreiflichkeit des äusseren Zusammenhangs ordnen sich wohl in keiner Dichtgattung der höheren Wahrscheinlichkeit so sehr unter, als im Epos. Zwar statuirt Göthe, dass der Verstand an das epische Gedicht vielleicht mehr, als an andere Dichtarten seine Forderungen mache, und wundert sich bei Durchlesung der Odyssee, gerade diese Verstandesforderungen so vollständig befriedigt zu sehen. Die entgegengesetzte Ansicht wird aber, wie mich dünkt, siegreich von Aristoteles durchgeführt, Poet. 25.

**) Die Natursymbolik in der Herabkunft der Ganga oder im finnischen (schon mehr epischen) Gedichte (vergl. J. Grimm, in Höfer's Wissenschaft der Sprache. Berlin. 1845. I. 1.) oder in kosmogonischen Darstellungen, eignet nicht der idealen Vorgeschichte, sondern steht ausserhalb und über der Vergangenheit.

***) So die Völuspa und die anderen Göttersagen der sämundischen Edda bei aller Lebendigkeit ihrer Erzählung. Milton's verlorenes Paradies behandelt ebenfalls einen Stoff der abstracten Vergangenheit, und wenn Klopstock's Messias auch eine geschichtliche Begebenheit zu Grunde liegt,

Nur die vollendetste Kunst des Genius vermag, die Zauber dieser Vergangenheit auch einer naheliegenden Begebenheit durch deren Erlösung von der Prosa der modernen Gegenwart in dem Grade mitzutheilen, dass er seine Menschen an die Morgendämmerung der Geschichte zu stellen scheint, wie Göthe den Hermann und die Dorothea.

Ehe wir aber concreter feststellen, welche Lebensentwickelung der Vergangenheit der Epiker zu objectiviren habe, so ist

a) von vorn herein eine zweifache Form des epischen Geistes auseinanderzuhalten: das Epos, welches der nothwendige, natürliche und unbefangene Ausdruck einer ihm adäquaten Zeit ist und unvermittelt aus der Form des jedesmaligen Bewusstseins hervorsteigt, und die Production des in einem unepischen Zeitalter lebenden, seiner Freiheit sich bewussten Künstlers, dessen dichterische Begeisterung sich nach ihrem individuellen Drange zu Zeiten, Stoffen und Kunstformen wendet — Naturepos und Kunstepos. Die ächte Gegenständlichkeit und den idealen Glauben an die Sache hat auch der Kunstepiker, aber sie erwachsen bei ihm nicht aus der Einheit des dichterischen Bewusstseins mit dem Zeitbewusstsein, sondern werden durch die Thätigkeit der über der Zeit schwebenden Phantasie vermittelt. Diess trifft z. B. Ariost's und noch weit mehr Tasso's Epen. Die Wichtigkeit dieses Unterschiedes für die eben angeregte Frage äussert sich aber darin, dass der Kunstepiker das Volksthümliche schlechterdings in das Kosmopolitische oder sonst Allgemeine erweitert. Recht auf der Scheide steht das Heldenbuch des Firdusi, ehe es den Boden der altiranischen Sage verlässt, da es, auf eine höchst reiche Sage gestützt, zwar diese nicht mehr dem Bewusstsein der Gegenwart entnimmt, aber von einer selbst nicht unepischen Zeit erzeugt, sich auf's Liebevollste in das Alte einlebt und mit einer zweiten Jugend des Heldengeistes den Bruch des Einst und Jetzt fast völlig überwindet. Ganz auf der ersten Seite, wo

---

so steht er als göttliche Geschichte der Religion als reinen Geistes doch über und ausser der Zeit. Auch Dante's Vision vom Jenseits ist kein ächtes Epos, wenn auch die einzelnen Bilder und selbst der individuelle Fortschritt des Ganzen sie dem Epos annähern.

das Epos von einer ihm adäquaten Zeit geboren wird, finden wir hingegen Homer, und in der ursprünglichen Gestalt, welche die Kritik ausgesondert hat, die Nibelungen oder die Gudrun; insbesondere wird diess in den Nibelungen dadurch begründet, dass sie offenbar aus Volksdichtungen erwachsen sind, die in ihrer natürlichen Lebendigkeit schon fertig dem letzten Bearbeiter nur die nicht immer glückliche Zusammensetzung und Erweiterung verdanken. Hierbei ist freilich, insofern das Volksepos die mythische Sage darstellt, kaum die Verwahrung nöthig, als werde von uns an eine unmittelbare Entstehung aus dem Flusse der ohnehin nicht historischen Begebenheiten gedacht; allein die Zeit, in welcher das Volksepos gedichtet wird, ist noch so wesentlich analog mit der epischen Vergangenheit, dass sich ihr Bewusstsein mit derselben ohne Reflexion durchdringen kann.*)

b) Diese Durchdringung, deren Anfang nicht empirisch nachzuweisen ist, macht sich nicht durch die Arbeit des einzelnen Genies, sondern im Schoosse der fortzeugenden Tradition durch das Volk selbst, bis nach Jahrhunderten durch eine bildende oder wahrhaft schöpferische Hand sich die flüssige Dichtung feststellt. Durch diese Genesis klärt sich das Bild des ursprünglichen Volksthums in einer Bestimmtheit und einem Umfange ab, welche das Epos einzig zum Brennpunkte aller Strahlen der Nationalität in ihrer geschlossenen Einheit machen. Doch

*) Mit dem epischen Volksliede, das sich eng an die Geschichte schliesst, ohne sich zur Idealität des Epos zu gestalten, verhält es sich anders. Nach Huber (Blätter f. literar. Unterh. 1845. Nr. 323, vergleiche die Einleitung zur Cronica del Cid etc. Nueva edicion, por V. A. Huber. Marburg 1844) sind von den Cid-Romanzen höchstens 40 älter, als das 16. Jahrhundert und ächte epische Volkslieder, eben desshalb aber auch in ihrem Kerne nicht viel jünger, als der Cid selbst. Er stellt überhaupt die allgemeine Regel auf: jede Romanze, die wir bis vor das Ende des 15. Jahrhunderts rückwärts verfolgen können, gehört in ihrem Kern und im Ganzen derselben Zeit an, wie die Sage oder die Begebenheit, die sie behandelt, d. h. demselben oder höchstens dem nächsten Menschenalter. — Wenn wir überhaupt in der Betrachtung des Epos öfter auf die Cid-Romanzen Bezug nehmen, so geschieht diess weder aus der irrigen Voraussetzung, als wären sie ein episches Ganze, noch in dem Wahne, der ganze Complex, wie ihn A. Keller (1840) herausgegeben hat, stamme aus Einer Zeit, sondern allein wegen der bedeutenden Elemente, die jene Romanzen mit dem vollständigen und organischen Epos gemein haben.

ist diess nicht bei allen Volksepen in gleichem Grade der Fall, namentlich hängt die Universalität der plastischen Wiedergeburt des Volksthums von der freien Heiterkeit und plastischen Natur des Volkes selbst ab, und die südlichen Völker haben hierin entschieden den Vorzug. Homer eröffnet auch hier den Reigen, weil er die ganze Jugend der hellenischen Menschheit dergestalt producirt, dass aus der Iliade und Odyssee ihr Inneres und Aeusseres vollständig erkannt werden. Ein nicht minder treuer Ausdruck einer von der hellenischen freilich grundverschiedenen Volksindividualität, sind sodann die höchst umfangreichen Epopöen der Indier. Auch die Spanier können sich ihre Romanzen, besonders von Cid als einer Art von weltlicher Volksbibel rühmen. Tritt auch das religiöse Bewusstsein sehr in den Hintergrund, so durchwandeln wir doch eine ganze Gallerie naiver, treuherziger Bilder von häuslicher und öffentlicher Sitte, Ritterthum und Ehre, Lohnwesen und Königthum, von natürlich zarter Frauenhuldigung u. s. w. Auch hier ist es, als wenn der Genius des Volkes im Frühling seines höheren Bewusstseins sich selbst als die blühende Totalität, aus welcher die Früchte der Geschichte reifen, objectivirt hätte: wie dem Homer als Vater aus der griechischen Plastik, aus Aeschylus und Sophokles sein Bild wiederscheint, so der alten spanischen Romanze aus den Schöpfungen des Cervantes, Lope und Calderon. Bei anderen Völkern, z. B. den Arabern, lässt es der stammthümliche Particularismus nur zu vereinzelten lyrisch-epischen Kunden ihres Wesens kommen, welche doch immer treffliche Beiträge zur Anschauung ihrer poetischen Jugend liefern.*) Nur die kräftigen Vorwehen einer grossen Nationalgeschichte drängen überhaupt ein Volk, den Geist seiner Vergangenheit episch zu fixiren. Diess macht auch die grosse epische Tradition der Perser begreiflich, jenes merkwürdigen Volkes, dessen sittliche Weltanschauung schon eine ideale Vorschau des geschichtlichen Kampfes war. Alle diese epischen Völker lebten im Epos noch einmal ihre Jugend durch; wenn aber ein Volk keine Jugend und ihren Genius, die Kühnheit hat, gebricht ihm das Epos; so den Chinesen. Kühnheit und Kraft war auch das Erbe der alten Deutschen, nicht aber die plastische Klarheit, geistige Regsamkeit, Elasticität und Har-

*) Vergl. jetzt die Hamâsa, von Rückert, 1846. Zwei Bände.

monie des Südens; diess drückt die Eddalieder herunter, allein in ihnen und den Nibelungen spiegelt sich das skandinavische und deutsche Heldenalter in seiner Wesenheit doch ungleich energischer, als in den Ossianischen Nebelgestalten das Celtenthum, dessen innere Trübseligkeit, wenn man auch ganz von der späten Entstehung dieser Lieder absieht, ohnediess kein lichtes Zeugniss von sich ablegen konnte.

Wir haben es ausgesprochen: die Zeit des ächten Volksepos ist das der historischen Prosa entnommenene Jugendalter eines Volkes von poetischer Ursprünglichkeit; wir müssen dieses aber näher als das heroische Alter setzen, wo das freudige, (von der heidnischen Sage) den Göttern nahe gestellte Heldenthum die Kräfte des Leibes und der Seele unmittelbar im Objectiven bewegt, ohne dass der Geist sich als dieser besondere bereits durchgearbeitet hat. Darum steht auch der homerische Mensch ebenso fern von der Dämmerung der pelasgischen, in symbolischem Naturdienst, Priesterherrschaft und Kastengeist befangenen Urzeit, als von der Zeit des in seine Gegensätze getretenen Hellenismus, wo Religion, Staat, Sitte und Verkehr der Uebermacht des Persönlichen ein Ziel gesetzt haben. Obgleich das Gesammtbewusstsein des Heroenalters keineswegs ohne gediegene Stetigkeit ist, so gilt doch noch die Persönlichkeit Alles und findet im lebendigen Flusse der Zustände ihr volles Recht. Die allgemeinen Grundlagen jenes vorgeschichtlichen Kreises sind ja dem Persönlichen gegenüber noch nicht festgestellt. Selbst der Herrscher, berechtigt, wie er ist, muss, um sich durchzusetzen, das ganze Gewicht seiner Eigenkraft in die Wagschale legen. Die Götter selbst sind noch nicht im Jenseits von dem Diesseits geschieden, sondern begeben sich sichtbar mitten in die Wogen menschlicher Kämpfe, um sich zu betheiligen. Zwar wird in Glauben und Sitte, göttlichem und menschlichem Recht die frivole Willkür verzehrt, aber jene sind erst die allgemeinsten Umrisse, noch nicht die ausgeprägten Züge des Staates mit der verstandesmässigen Ausbildung seiner Momente. Die Handelnden treten in bestimmte Weltzustände ein, aber sie sind nicht durch deren bürgerlich-detaillirte und in solider Rinde gesicherte Prosa von der poetischen Selbstbewegung des Naturzustandes ausgeschlossen. Jhre Schranken sind ihnen nächst den höheren Mächten durch die

Wechselfälle eines Lebens gezogen, welches für die Geltendmachung des Einzelnen noch die grösste Biegsamkeit besitzt, sowie durch Rechtsverhältnisse, in welchen naive Sitte noch nicht von der verständig-befestigten Ordnung überwältigt ist. Eben darum ist das Individuum mit den Dingen noch Eins, im Objectiven recht eigentlich zu Hause und fern davon, in den Abgrund seines Selbst hinab zu steigen. Alles diess zusammengefasst, ist die epische Welt eine absolut poetische. Das reifende Mannesalter schafft sich sodann ein Reich der prosaischen Objectivität, eine bürgerliche Ordnung mit allen Zweigen — wiewohl erst allmählig der neue Geist einzieht. Die Persönlichkeit wird dem Staate unterthan, ihre Willkür jenseits des Gesetzes als Störung und Frevel empfunden. Nun fasst der Staat die bisher in der Einheit gewesenen Strömungen des lebendig fortrauschenden Geistes, jede in ihr besonderes Bette. Auf die Morgentrunkenheit des Heroenthums folgt der helle Tag des bürgerlichen Bewusstseins. Städtisches Wesen sondert die Lebenskreise bestimmter als früher, die vermehrten Geschäfte des Friedens treten mehr und mehr auseinander, der Bürger hat sich an das Gewisse und Regelmässige im Berufe zu halten; endlich vertieft sich der Genius Angesichts der vielgestaltigen Welt in sich, um diese Welt in sich zurecht zu legen, oder ihr gegenüber einen besonderen Inhalt seiner zu geniessen. Im wechselvollen Hin- und Herweben dieser Kräfte wächst Philosophie, Geschichtschreibung und empirische Wissenschaft, mit ihnen die Prosaform der Rede, doch vor Allem zuerst neue Formen der Poesie auf. Die neue Welt nöthigt das Gemüth mit seinen gesteigerten Bedürfnissen, nöthigt die vertieftere Empfindung wie die ausgebreitetere Reflexion, sich eine eigene Sprache zu schaffen. So warf sich der Grieche nach dem Epos auf die Lyrik. Alsdann löst das Drama die Handlung aus dem epischen Weltzusammenhang und senkt ihm Wurzeln in das Selbstbewusstsein des Individuums, so dass der Geist mit seinen Zwecken sich der Welt als dem von ihm Unterschiedenen gegenüberstellt. Diese Reihe schöner Entwickelungen haben die Hellenen im reinen Rhythmus des Fortschrittes durchgelebt, und sie vor jedem Volke. Aber ein Jugendalter der Heldenbegeisterung, einen Typus des Volksthums in seiner ursprünglichen Wahrheit stellt nicht nur das Volksepos überhaupt auf, sondern das Kunstepos selbst muss zur

Quelle wenigstens des Menschengeistes, wenn auch nicht mehr des concreten Volksthumes zurückwandern; so tummelt sich denn in den beiden Orlandos, im Tristan, im Parzival das Ritterwesen als das gleichsam kosmopolitische Heroenthum des christlichen Europa's mit relativer Natürlichkeit. Und ist es auch nicht die Heroenjugend, so zieht es den Dichter, der in moderne Zustände sein Epos hineinbaut, doch unwiderstehlich zur schönen Natur der reinen Menschheit hin.

Dem epischen Dichter liegen die Begebenheiten der Heroenzeit jenseits der historischen Kunde in der zum Ideale reifen Vergangenheit, und wenn er ein wahrhafter Künstler ist, so erhält, was ihm die Tradition zuführt, durch ihn erst die Taufe der absolut freien Poesie. Wenn man auch in Namen und Thatsachen historische Keime des Volksepos nicht abweisen kann, so ist es doch ebenso gewiss, dass die in der Sage verleiblichte Idee in sich das Historische völlig verarbeitet. Jene Form nämlich lässt dem Stoff nur die Momente, in welchen das energische Leben der poetischen Idee pulsirt; und diese Idee hat sich in lebendiger Fortbewegung der Sage so frei objectivirt, dass die einst geschichtlich realen Bestandtheile aus dem Organismus sich nicht mehr detaillirt aussondern lassen. Der Dichter behandelt auch gar nicht die Vergangenheit mit der historischen Ueberzeugung von der nüchternen Wirklichkeit jedes Einzelnen, was er nacherzählt, sondern mit dem freien Glauben an die Wahrheit der schlagenden Momente, das Wesentliche der Charaktere und die Unantastbarkeit des in der Tradition herrschenden Geistes.*) So hatte Homer eine sich fort und fort verjüngende und, wie wir aus nachhomerischen Kunden des trojanischen Krieges schliessen dürfen, eine in mancherlei Differenzen tretende Sage unter Händen, eine Sage, an welcher er nur den Kern heilig hielt, sonst aber in diesem Bereich als Schöpfer waltete. Wo der letzte Bearbeiter sich nur als ordnender Bildner verhält (Nibelungen) oder die kunstmässige Continuität der Sage unterbleibt (Cid), verräth sich uns in den unmittelbar gegebenen

*) Dass aber z. B. die Griechen und Germanen an die Realität ihrer Heldensage glaubten, letztere sogar in der christlichen Zeit, ist nicht wegzuleugnen. Darauf geht die Frage König Alfred's des Grossen: „Wo sind nun des vormals berühmten und des weisen Goldschmiedes Gebeine, Welandes u. s. w.

oder durch die Kritik zu gewinnenden Volksdichtungen, wie frei-schöpferisch das Volk mit dem historischen Elemente umgeht.*) Bei der wesentlichen Analogie des Geistes, mit welcher der Dichter sich in den Stoff einlässt, erfüllt sich das Alte mit freier Lebendigkeit im Neuen. Wirkt ja doch der Sinn des Heldenalters in's Weite fort, bis der Moment reift, in welchem es sich zur wahren Poesie adelt. Dann pflegen eine Reihe volksthümlicher, ohne Zweifel roherer Rhapsodieen aus dem Sagenkreise vorauszugehen, bis der organische Mittelpunkt herausspringt, um welchen sich die Gestalten plastisch herumordnen.**) Durch diese Fortleitung enthüllt sich das Geheimniss der Erscheinung, dass der wahre Volksepiker in der innersten Identität mit seinem Stoffe verharrt, so unverkennbar, dass man leicht versucht wird, die Einheit des dichtenden Subjects, auch wo die Berechtigung dazu fehlt, aufzulösen. Auch kommt es nicht zum Bruche des Einst und Jetzt durch die leis hinstreifende Wehmuth, mit welcher der Dichter den Unterschied natürlicher Heldenkraft der Vergangenheit von seiner Zeit bemerkt, wie wenn Homer die verlorene Riesenstärke der guten Alten rühmt. Die volle Blüthe physischer Jugendkraft ist ihm vorbei, aber der Glaube an sie, als das höchste Menschliche, lebt fort und vereinigt sich mit der Fortdauer des hohen Sinnes und Jugendmuthes, der nur in andere Phasen getreten ist. Und wiederholt sich nicht für die Griechen mit höherer Wahrheit die Idee des trojanischen Kriegs in derjenigen der Perserkämpfe? Ganz etwas Anderes ist es jedoch, wenn Ossian mit Heimweh und Schwermuth auf der Vergangenheit ausruht, wenn er sie als ein lebensmüder Alter im Gefühle der leeren Gegenwart nebelhaft hinaufbeschwört, um sich sentimental an ihr zu weiden. Er ist ganz so lyrisch gestimmt, wie Homer episch.***)

---

*) In den Cidromanzen zeigt sich diess an einzelnen Widersprüchen und Variationen.

**) Homer verräth uns selbst solche Präcedentien in den Liedern vom hölzernen Pferde. Odys. VIII., 499 ff., von der traurigen Heimkehr der Achäer, (I., 326 ff.), vom Zank des Odysseus und Achilles (VIII., 73 ff.) In W. Grimm's deutscher Heldensage (1829) sind unzählige Spuren von Liedern gesammelt, welche einst den Nibelungen, u. s. w. vorangingen.

***) Vergl. Solger's Vorles. S. 276.

Diess hatten wir über die Volksepen festzusetzen. Sobald nun ein wesentlich umgeschaffenes Bewusstsein Raum gewonnen hat, und insbesondere die Kreise des Lebens ihrer unbewussten Einfalt, ihrem natürlichen Flusse, ihrer persönlichen Bestimmbarkeit enthoben sind, dann versinkt dieses Epos und erzeugen sich Produkte anderen Geistes nur auf dem Wege der bewussten, von rein ästhetischem Glauben getragenen Kunst. Dahin gehören schon zum Theil die deutschen Rittermären, ganz aber Bojardo, Ariosto, Tasso. Indessen ist auch hier noch die Zeit sympathetisch auf solchen Ton gestimmt, man hält sich noch gern an Volkslieder, Volksbücher, Volkssagen bei aller Freiheit, die man behauptet, und der Genius arbeitet nicht so einsam in sich, wie im Jahrhunderte der Aufklärung, Wieland und Göthe. Zwar ist die Jugend der Ritterzeit bereits dem Bewusstsein der Gegenwart jener Dichter entrückt, aber ihre Nachwirkungen lassen sich noch wenigstens in phantastischer Form verspüren, und halten noch bei Ariost das Zeitalter der kindisch stammelnden Politik in einer Schwebe zwischen diesen Gegensätzen, welche das allerdings in das Epos hineingetragene Band der Ironie schalkhaft vermittelt.

§. 3.

II. Die epische Vergangenheit offenbart sich in der rein objectiven Erzählung von Begebenheiten, ohne die Subjectivität des sie auf sich beziehenden Gedankens oder Gefühles.

Diese Unschuld und Pietät des in seiner Darstellung nicht urtheilenden Epos unterscheidet dasselbe von dem absichtlichen Erzählen des Geschichtschreibers. Denn sein Ideengehalt ist der allgemeine Geist der Vergangenheit, welcher sich in der Lebendigkeit des objectiv Individuellen selbst bestimmt. Die Explication einer im Selbstbewusstsein des Dichters liegenden ethischen Lebensidee, wenn sie sich auch ohne Beschränkung des Natürlichen hineinlegt, führt wenigstens auf die Grenzscheide des Romans, auf welcher mit der edelsten Symmetrie jener Bezüge unser Parcival steht. Nur gestattet die Naivität, mit welcher sich im Parcival die Idee herauslebt, und die mythische Vergangenheit, in welche die Begebenheiten der Hauptsache nach gestellt sind, nicht, diese Dichtung vom Epos loszureissen. Die vollendete Objectivität des Epikers besteht darin, dass er den Gegenstand an und für sich producirt, nicht so wie er sich in der Particularität

seines Gemüthes reflectirt. Sie erfordert hingegen nicht die den Begriffen des Dichters und des Genies conträre Verläugnung der Individualität, nicht einmal insofern sich der Epiker treu an die mündliche Volkssage oder den schriftlichen Niederschlag der Tradition anschliesst. Denn auch diesen in gewissem Sinne fertigen Stoff hat das epische Genie die Allmacht seiner individuellen Einbildungskraft und seines eigensten schöpferischen Willens fühlen zu lassen. Die künstlerische Wiedergeburt des Ueberkommenen zu einer von ihm selbst zeugenden Welt ist sein Recht, und die treibende Seele seiner Natur wird sich dem Gedichte innerlichst einhauchen, wenn es auf der Höhe der Kunst stehen soll. Künstler und Kunstwerk sind dann in seelenvoller Einheit beschlossen durch die active Begeisterung, wie durch das Pathos mütterlicher Liebe. In diesem Sinne ist der epische Künstler, so gut subjectiv, wie jeder andere Dichter, und aus der Stimmung seines Gemüthes leitet sich die tiefe Rührung auch auf den Empfangenden über. Diese Macht übt der Epiker bloss durch das Bild der schönen Natürlichkeit des Menschlichen, welches er zu seinem eigenen Bilde absichtslos auswirkt. Vor Allem Homer ergiesst im zartesten, für den Begriff fast unerreichbaren Sinne durch alle Gesänge hin seine ganze Seele. Jene stille Begeisterung, Hoheit, Kraft, Milde, jene rührende Innigkeit, genug alle Wellenbebungen des im Gegenstande ruhenden Gemüthes, welche die festesten Umrisse umfliessen, ziehen uns mit heiliger Gewalt zu der Person des göttlichen Sängers. Das schweigsame Einverständniss von Dichter und Object (wie sich die Sonne mit der Erde versteht, welche sie bestrahlt), ein Mysterium, dessen Schlüssel der Philosophie fehlt, wiederholt sich nur noch Einmal so, aber völlig so, in Hermann und Dorothea. Wenn Göthe nicht ohne Thränen diese einfache Geschichte vorlas, wenn auch Homer im ganz äusserlichen Gange der Begebenheit sie hervorlockt, wo bleibt da die kalte Contemplation, mit welcher einer einseitig reflectirenden Theorie zufolge Dichter und Leser bloss ihre Phantasie von der sinnlichen Bewegung dieser Gruppen in gleichgültige Bewegung setzen lassen sollen? Deutlicher und nachweislicher gebahrt die Subjectivität des Epikers im plastischen Prozesse selbst. Fragen wir wieder bei Homer an, so gehört ihm offenbar die ganze unnachahmliche Entfaltung des Stoffes, welche dem Instincte der Tradition unmöglich ist, die

Gliederung aller Theile, die Belebung des nackten Inhalts zur reichsten Mannigfaltigkeit. Die Wirklichkeit dieser Schlachten, dieser Gespräche, dieser Lebenslagen ist sein Werk. Wie ungeheuer ist der Abstand zwischen dem ekeln Gerippe der Parcivalsage und dem herrlichen Bau, welchen Wolfram's Kunst aus ihr aufgeführt hat! Aber in einer noch merkwürdigeren Richtung bekundet sich das gebieterische Genie Homer's. Wir sind nicht berechtigt, Herodot's Versicherung, Homer und Hesiod hätten den Griechen ihre Götter gemacht, zu misstrauen. Nicht als ob sich das griechische Volk einen ganz neuen Glauben von Homer buchstäblich hätte machen lassen, nein, die Wahrheit der Sache ist, ihm verdankt es die Ausbildung und scharfe Umgrenzung einer Götterwelt von rein plastischen Gestalten, das Zurückdrängen ahnungsreicher Natursymbole und mystischer Vorstellungen, dieser ganz unheroischen Elemente des Volksglaubens — ein Wendepunkt, welcher auf Weltansicht, Kunst und Gottesdienst der Hellenen tiefbildend eingewirkt hat.

Gleich vollkommen ist aber die Bescheidenheit und Keuschheit, mit welcher Homer sein partikuläres Ich in der Darstellung aufopfert — mehr als diess in irgend einer anderen Dichtgattung ausser der epischen geschehen kann. Wir empfinden nur seine Seele, er verstrickt uns in keine Reflexion. Diese ideale Einheit mit dem Object ist die Bedingung seiner vollkommenen Naivität, welche anderwärts gestört wird, so oft der Dichter mit Ernst oder Scherz, sentimental oder belehrend, eine Zwischensprache führt, aufgehoben, wo sich diese Tendenz in den Gang der Handlung selbst einmischt. Unbewusst verkündet der alte Meister seine Naivität selbst, da er die Musen als Geberinnen des Gesanges anruft, noch nicht mit abgepeitschter oder witzig gewendeter Phrase, sondern mit heiligem Ernste. Er erklärt sich damit für einen gottbegeisterten und vom Geiste der Sage ergriffenen Sänger, im Sinne grosser Bescheidenheit.*)

*) Nicht in dem jener berüchtigten Manie, welche Plato's Sokrates im Jon so zweideutig feiert. — Selbst die Blindheit des Sängers bei Homer deutet nicht auf Manie, sondern auf „die Abgezogenheit des in sich thätigen Geistes des Dichters" (Fr. Schlegel, Gesch. der Poesie der Griechen und Römer. Bd. I. S. 47.) — Sowohl in den Proömien, als im Inneren der Dichtungen betet Homer gläubig zu den Musen um

Wer dieses Ineinanderleben des Subjectiven und Objectiven im vollendeten Epos statuirt, kann unmöglich einen generischen, individualitätslosen Complex, einen gleichsam unpersönlichen Volksgeist, eine in der Luft der Zeit fahrende Influenza für den Schöpfer der homerischen Epen ansehen. Darauf zielt aber die einst mit glänzender Virtuosität des Scharfsinns durchgeführte Hypothese vom Entstehen loser epischer Stücke in einer jonischen Sängerschule mit ihren mancherlei Individuen. Diese Ansicht, auf äusserliche Widersprüche in den homerischen Gedichten, auf die Entdeckung von Interpolationen, auf sprachliche Differenzen und dergleichen gestützt — lauter Beweisgründe für das unbedenkliche Ergebniss, dass der homerische Text im Einzelnen entstellt oder von fremder Hand vermehrt, dass auch mehr, als ein ganzer Gesang der Odyssee*) unächt ist — diese Ansicht verkennt das Genie und besonders das eminente Genie Homer's. Als liesse sich eine Zeit auch nur denken, in welcher die höchste Genialität Schulton war! Und wir sollen noch das wunderhaftere Wunder glauben, dass diese Gedichte, durch welche Ein Geist, unverkennbar, durchaus eigenthümlich und unerreichbar gross wohnt, denen man nach dem Worte der Alten schwerer einen Vers abringt, als dem Herkules seine Keule — von einer Innung der Geister ausgegangen seien, welche durch unerhörtes Naturspiel genau dieselbe dichterische Individualität, denselben Grad des schöpferischen Vermögens besessen haben müssten, wenn wir die Iliade und Odyssee bei solcher Gleichartigkeit ihres Charakters auf sie zurückführen dürften. Bei den gespenstischen Bildern Ossian's, von jeder individuellen Bestimmtheit entblösst, wie ihre Objectivitätslosigkeit ist, trifft eine solche Ansicht gewiss das Wahre. Der Cid (d. h. das Romanzero) ergibt sich auf den ersten Blick als

---

Beistand; ihnen (oder Apollo) wird Stoff oder Wort des Gesanges, wie Begeisterung für denselben, beigemessen, von ihnen Nachhülfe des Gedächtnisses bei hervorstechenden Details erfleht. Dennoch glaubt Homer an die Freiheit des dichtenden Subjects, verbindet aber damit die religiös-symbolisirte Ahnung vom unvermittelten Walten des Genies, welches nicht bloss die Idee gibt, sondern auch deren ordnungsmässige Entfaltung (Od. VIII., S. 488.)

*) Aristarch und Aristophanes schliessen die ächte Odyssee mit XXIII., 296.

kein in sich ganzes Kunstwerk, vielmehr als einen blossen Verband kleiner Epen, welche durch die häufigen Variationen desselben Thema's, durch deren verschiedene Züge, Farben und Darstellung die Mehrheit der Verfasser apodictisch beweisen, deren Thätigkeit bis in's 18. Jahrhundert hineinreichen mag. Eine ähnliche Bewandtniss muss es mit den Volksepen gehabt haben, aus denen der Ordner der Nibelungen ein Ganzes zusammensetzte. Aber auch er, obgleich an Genialität tief unter Homer und nicht stark genug, die Ungleichheiten in durchdringender Einheit der Darstellung zu tilgen, hat nicht zusammengestoppelt und willkürlich interpolirt, vielmehr eine achtungswerthe Selbstthätigkeit in der Verbindung der Bruchstücke geübt. Wie viel mehr, in welch' höherem Sinne gilt diess von Homer, der zwei Ganze von so wundervoller Weisheit der Composition, von so vollkommener Einheit componirte, als sie irgend ein Gedicht der Welt aufweisen kann! Gesetzt jedoch, die einzelnen Rhapsodieen wären wirklich Arbeiten ganz gleichartiger Genien, so haben wir ein abermaliges Wunder, Inspiration oder prästabilirte Harmonie, vom Himmel herabzurufen, damit das eine Glied zum anderen passe und Ein Lebenshauch die feinsten Adern des Körpers durchströme.*) Ein beliebiges Aufnehmen der Arbeit unter mehreren Werkleuten ist bei den homerischen Gesängen auch aus dem besonderen Grunde unwahr, weil hier die Radien des ganzen Sagenkreises zusammenlaufen, diese Epen also ausser dem einzelnen Segment auch noch den ganzen Kreis vom Mittelpunkte aus berühren, eine solche Totalität aber unter wechselnden Händen nothwendig zerfahren müsste. Sobald nun die Einsicht, dass der künstlerische Abschluss des Sagenskreises Einem Individuum zukomme, wie wenig auch damit Interpolationen der Folgezeit geläugnet werden sollen, über die Vorstellung von einer willkürlichen Multiplicität der dichtenden Subjecte den Sieg davon trägt, schwindet auch die Annahme eines willkürlichen Ergreifens des Anfangs- und Endpunktes, da der Künstler die Region wählt, in welcher die Sage zu ihrer vollsten Kraft gelangt ist, desgleichen die Einbildung von der Anfangs-

*) „Viele Stücke in demselbigen Tone fortgesungen, machen noch kein einheitsvolles Werk, das nur aus einem Geiste entspringen kann." Hegel, Aesthetik, III. Bd. S. 338.

und Endlosigkeit des Volksepos überhaupt, als lasse sich rückwärts und vorwärts zusetzen. Denn wenn in der vom Dichter ergriffenen Begebenheit eine Idee wohnt, so hat deren Verwirklichung Entwickelungsmomente, die von einem Anfange zu einem Ende führen.

(Fortsetzung folgt.)

V.

Ueber das Verhältniss der Stände zu einander.

Von

Prof. Dr. C. L. Michelet,

in Berlin.

Wir haben in einem früheren Aufsatze die Frage des Jahrhunderts in ihren allgemeinsten Grundzügen beantwortet. Wir haben die Erzielung eines Alllebens der Menschheit, aber nicht mit Ausschluss der individuellen Freiheit, wie er beim Beginne der Geschichte allerdings Statt fand, sondern vielmehr die durch die Selbstthat des Individuums vermittelte Harmonie des allgemeinen Willens als die Aufgabe der Gegenwart, in welcher Sphäre der menschlichen Thätigkeit es auch immer sei, bezeichnet. Greifen wir nun aus dem reichen Umfang dieser Gebiete eins heraus, das Verhältniss der verschiedenen Stände im Staate, und zwar wie sie sich bei uns in Deutschland ausgebildet haben, so wird im Speciellsten der Abglanz des Allgemeinsten sich wiederholen.

Das deutsche Staatsleben geht von der unmittelbaren Einheit aller Genossen der Gesellschaft aus, wo der Unterschied

der Stände noch gar nicht hervorgetreten ist. Die verschiedenen Beschäftigungen gehen sodann auseinander, gliedern sich zu politisch gesonderten Genossenschaften, und gerathen in Kampf und Gegensatz zu einander. Das ungetrübte einheitliche Leben, mit dem jedes Volk beginnt, ist der Ueberrest und die letzte Spur des paradiesischen Zustandes, die es als Mitgift von der Natur erhalten hat, nachdem die Menschheit überhaupt desselben verlustig geworden war. Aus jenem Gegensatze müssen dann die Stände endlich, mit Beibehaltung ihres Unterschiedes, sich zur vollen concreten Identität erheben, und so die beiden ersten Stadien ihrer Entwickelung mit einem dritten beschliessen.

Diess wollen wir nun auch durch eine kurze geschichtliche Erörterung empirisch nachweisen; und nur hinzufügen, dass, wegen der geforderten Einheit aller Stände, ihnen auch ein gemeinsamer Name zukommen muss, und dass dieser allgemeine Name zugleich der besondere Name desjenigen Standes ist, der, wie wir sehen werden, bestimmt ist, den Gegensatz der extremen Stände mit einander zu vermitteln, darum aber auch der zuletzt von ihnen in's Dasein getretene sein muss. Ich meine den Bürgerstand, dessen verschiedene juristische Bedeutungen wir damit zugleich zu entwickeln haben werden, um davon die socialen Folgerungen über seinen allgemeinen Werth und seine politische Stellung zu den übrigen Ständen anzuknüpfen.

Steigen wir erstens bis zu den Anfängen unserer Geschichte hinauf, wie sie uns von römischen Schriftstellern um und nach Christi Geburt überliefert wurden, so finden wir die Deutschen als Eroberer in ihren Wohnsitzen, welche das Land unter sich getheilt und die ursprünglichen Bewohner zu Leibeignen gemacht hatten. Jeder freie Deutsche wohnte mitten auf seinem Acker, so dass die Häuser weit von einander entfernt waren. Hundert solcher Gehöfte bildeten ein Dorf oder eine Gemeinde, die daher auch mehrere Meilen Landes einnahm, wie wir noch jetzt z. B. in Schlesien solche meilenlange Dörfer, ich führe nur Schreibersau an, antreffen können. Viele dieser Gemeinden, zu Einem Ganzen verbunden, bildeten nun einen Gau. Die freien Mitglieder der Gemeinde, welche ihren Boden selbst bebauten, und sich darin von ihrer Familie und ihren Leibeignen unterstützen liessen, waren sämmtlich Landbauer, der alleinige Stand damaliger Zeiten, und

der Stand, wie Steffens sehr gut sagt, in dessen idyllischer Naivetät und Einfachheit das paradiesische Leben noch nicht ganz untergegangen ist. Diese Ackerbauer waren aber auch Bürger des Staats, und zwar die alleinigen; und das ist die weiteste Bedeutung des Worts Bürger, in welcher es nicht einen besonderen Stand bezeichnet, sondern alle Einwohner des Staats, insofern sie durch ihre Geburt oder durch ausdrückliche Verleihung in die Genossenschaft eines Staates aufgenommen werden, und sämmtliche oder einen Theil der Rechte seiner Mitglieder geniessen. In diesem Sinne nennt man den Bürger auch einen Staatsbürger, bei den Franzosen *citoyen;* und auch die Ungleichheit der Rechte war noch nicht hervorgetreten, jeder Freie hatte das volle Bürgerrecht. Zum Geschäft des Landbaus fügten sie noch das Kriegshandwerk hinzu, indem jeder Besitzer eines Geschäftes die Pflicht hatte, in's Feld zu ziehen, sobald das Vaterland in Gefahr war; diess Aufgebot aller wehrhaften Mennen hiess der Heerbann.

Aber die allerdings schon damals vorhandene Organisation eines Staatslebens verlangt auch den Unterschied und die Gliederung, das Volk musste Führer im Krieg und Frieden haben; nur hatte diese Besonderung die Gleichheit selbst zu ihrem Boden. So wählte sich jede Gemeinde, die, weil sie aus hundert Feuerstellen bestand, ein Cent genannt wurde, eines ihrer Mitglieder zum Richter, der daher auch der Centgraf hiess; er entschied kleinere Civil- und Criminalprozesse und war darin von Beisitzern aus dem Volke unterstützt, aus denen Einige die späteren Geschworenengerichte herleiten wollen, während andere dieselben richtiger in den Eideshelfern wieder erkannt haben, welche dem Beklagten, wenn er zwölf davon auftreiben konnte, seine Unschuld rechtskräftig betheuerten. Aus dem ganzen Gau wurde dann ein Gaugraf gewählt, der die höhere Gerichtsbarkeit, namentlich den Blutbann übte, und im Fall eines Krieges dem Herzog, welcher über mehrere Gaue gesetzt war, die waffenfähigen Männer seines Gau's für den Heerbann zuführte. Aus diesen Centgrafen, Grafen und Herzögen entstand später der erbliche Adel, während sie zuerst nur, nach Tacitus' Ausdruck, „wegen ihrer Tugend gewählte" Volksbeamte, also Bürger, wie die Anderen waren. Der Gleichheit war in Nichts zu nahe getreten, weil jeder sich zu dieser Auszeichnung emporschwingen konnte, der Adel also noch keinen

eigenen Stand bildete. So wurde in dieser, wie Mignet sie nennt, demokratischen Monarchie endlich auch aus diesem Verdienstadel der König, als der Führer aller Stämme der Nation, gewählt, der dann ausser den genannten Beamten auch noch andere verdienstliche, durch Tapferkeit ausgezeichnete freie Grundherren des Gau's (die sogenannten Barone) in sein Gefolge aufnahm, und sie sämmtlich nach ihren Leistungen mit Land und Leuten beschenkte; — die sogenannten Beneficien, woraus später erbliche Lehen wurden.

Diess war der ursprüngliche Zustand unserer Nation, welcher noch von einer unbeschränkten Gemeinsamkeit des Lebens und Wirkens in ihr zeugt. Dabei leuchtet aus ihrer Verfassung und ihren Gebräuchen ein ungebändigter Freiheitssinn hervor, der aber durchaus dem Ganzen sich noch nicht entgegensetzte, sondern auf ächt sittlicher Grundlage ruhte. „Die Könige," sagt der erwähnte Geschichtschreiber, „haben keine unumschränkte und willkürliche Gewalt; und die Führer glänzen mehr durch ihr Beispiel, als durch ihre Befehle hervor, wenn sie überall sichtbar in den vordersten Reihen kämpfen und dadurch die Bewunderung der Krieger erregen. Ueber geringere Angelegenheiten berathen die Fürsten, über wichtigere Alle: so jedoch, dass die Fürsten auch diejenigen verhandeln, deren Entscheidung von der Volksversammlung abhängt. Wenn nichts Ausserordentliches und Schleuniges vorfällt, so kommen die Freien jeden Neumond und jeden Vollmond zusammen. Bewaffnet setzen sie sich nieder. Sodann nimmt der König, oder ein Fürst das Wort, je nachdem das Alter, der Adel, das kriegerische Verdienst oder die Beredsamkeit sie dazu berechtigen. Sie werden gehört, mehr wegen ihrer Ueberredungsgabe, als weil sie Macht zum Befehle haben. Missfällt ihr Rath, so wird er durch Murren verworfen; gefällt er, klirren sie mit den Lanzen. Die ehrenvollste Art des Beifalls ist, mit den Waffen zu loben." In dieser naiven Verknüpfung des Civil- und Militärstaats sehen wir, aus dem Erdreich der Gleichheit selbst, die unterschiedenen Gewalten der Repräsentativverfassung emporkeimen, welche selbst wieder auf dem Unterschied der Stände beruhen, die aber hier noch Ein ungetrenntes Bürgerthum bilden. Und neben dieser politischen Tugend zieren auch häusliche das Privatleben der Deutschen. Denn wenn auch Würfelspiel, Gastmäler

und Liebe zum Trank sie schon damals auszeichneten, so waren doch Tapferkeit, Arbeitsamkeit, Heilighaltung des gegebenen Worts, Unverletzlichkeit der Ehe und Gastfreundschaft die Haupttugenden unserer Vorfahren.

In einer zweiten Periode des deutschen Volkslebens wird nun dieses Naturwüchsige eines einheitlichen Daseins verlassen. Die Bedürfnisse werden mannigfaltiger, die Theilung der Arbeit tritt ein, die Bildung schreitet weiter, und die Nation legt sich in ihre Unterschiede auseinander. Während unter jenen Freiheit dürstenden Kriegern des ursprünglichen Zustandes die stillen Künste des Friedens, der Gewerbfleiss und die Industrie, nicht blühen konnten, so sehen wir sie jetzt aufkommen als die Zierde des jüngsten Standes, der aber auch den allgemeinen Namen des Bürgers überhaupt trägt; ich meine den Bürger in der engsten Bedeutung des Worts, die hier die zweite ist, welche wir anzugeben haben. Geschweige, dass Bürger hier den Sinn aller Staatsgenossen habe, umfasst er nicht einmal alle Städtebewohner, sondern schliesst nur diejenigen in sich, welche, auf Grund der Betreibung eines städtischen Gewerbes, einen eigenen, besonders berechtigten Stand in den Städten bilden. Von ihnen sagt das preussische Landrecht (Th. II. Tit. VIII., §. 2): „Ein Bürger im eigentlichen Verstande wird Derjenige genannt, welcher in einer Stadt seinen Wohnsitz aufgeschlagen und daselbst das Bürgerrecht gewonnen hat.“ In der ersten Periode fehlte nicht nur der Bürger in diesem Sinne; sondern auch sein Wohnsitz, die Stadt, war noch nicht vorhanden, man müsste denn einige römische Kriegslager hierzu rechnen, die dann später zu Städten erwuchsen, wie Köln, Trier, Augsburg, Regensburg.

Merkwürdig hierbei ist, dass, wenn auch der Bürger im engeren Sinne die Aufgabe hat, das Zerrissensein des Volks in seine Unterschiede wieder in die Harmonie aller Stände aufzulösen, dennoch die Entstehung dieses Standes, als eines besonderen dem Adel- und Bauerstande sich hinzufügenden Gliedes des Staats, gerade mit dem Verfall jenes Zustandes des Gemeinseins, des Zusammenwirkens für die Zwecke des Ganzen zusammentrifft. Als der ächte Bürgersinn verschwunden, und die wahre Bürgertugend verblüht war, da entstand das eigentliche Bürgerthum, gleichsam mit dem Uebel auch das vorherbestimmte Heilmittel desselben.

Privatinteressen siegen über das Staatswohl; und jedes Mitglied des Volksverbandes denkt nur an seinen besonderen Vortheil, nicht an die Erhaltung des Ganzen. Mit dem neunten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung beginnt dieser Verfall, und einen Hauptgrund desselben machten, ausser der Charakterschwäche und den Familienzwistigkeiten der Nachfolger Kaisers Karls des Grossen, die Einfälle wilder Völkerschaften, hauptsächlich von Osten her, in das Herz von Deutschland. Hier musste man sich Schutz gegen die eindringenden Horden verschaffen, die auf ihrem Zuge Alles niedersengten, mordeten und plünderten. Es entstanden so feste Mittelpunkte in den Gauen, von Mauern umgeben, hinter die der Landmann seine Habe in der Eile flüchten konnte. Heinrich I. wird so als Städtegründer verehrt. Diese festen Plätze nannte man ursprünglich Burgen, und daher kam der Name Bürger für die, welche, auch nachdem der Feind das Land wieder verlassen hatte, dort ihren festen Wohnsitz behielten. Die Franzosen nennen den Bürger in diesem zweiten Sinne daher *bourgeois*, und die ältesten Bürgerfamilien heissen in Bern zur Unterscheidung von den jüngeren noch bis auf die heutige Stunde Burger.

Die kleineren Grundbesitzer, die auf dem platten Lande blieben, begaben sich grösstentheils in ein Lehnsverhältniss zu den reicheren, mächtigeren, um durch Aufopferung ihres freien Eigenthums (das die preussische Gesetzgebung ihnen erst nunmehr nach tausend Jahren wiedergegeben hat) sich wenigstens einen ungestörten Besitz zu sichern. So schmolzen sie mit den Urbewohnern, den Leibeignen, bald in Einen Stand, den Bauernstand, zusammen, während die grösseren Grundbesitzer, als die Anführer ihrer Lehensleute, sich zu beiderseitigem Schutze nun auch ihrerseits feste Burgen bauten, besonders häufig auf Anhöhen, um vor den rohen Fremdlingen desto sicherer zu sein. Weil sie zu Pferde kämpften, hiessen die Besitzer dieser Burgen Ritter; und so zerfiel das gesammte deutsche Volk, die ursprünglich gleichen Gau- und Gemeindegenossen, abgesehen vom hohen Adel und dem Könige, in Ritter-, Bürger- und Bauernstand, die sich streng gegen einander absonderten, keine Heirathen unter einander schlossen, getrennte Rechtsnormen besassen, kurz in Deutschland die indische Absonderung erblicher Kasten hervorbrachten, nur dass der geistliche Stand noch den Zufluchtsort bildete, der alle Stände in sich

aufnahm und so die Erinnerung an die ursprüngliche Standesgleichheit aufrecht erhielt. Jene Stände des Mittelalters bekämpften sich oft untereinander, auch gerieth ein Ritter mit dem anderen in Fehde, und ebenso die Städte. Auch schlossen die Ritter, die Reichsstädte, die frei gebliebenen Bauern, die sogenannten Reichsbauern, getrennte Bündnisse, die nicht mehr das Heil des Staats, sondern nur das Wohl dieses einzelnen Standes bezweckten.

Haben wir bisher diese Zeit nur von ihrer Schattenseite betrachtet, so hat sie auch ihre glänzenden Seiten. An die Stelle des Gemeinsinns war Korporationssinn getreten; jeder Stand schloss sich immer enger in sich zusammen. Namentlich bereitete sich der Bürgerstand auf die Rolle vor, die er in der Folge zu spielen bestimmt war. Die Bürger traten nach ihren besonderen Gewerken in Zünfte zusammen, die fest aneinander hielten, die Ihrigen eifrig unterstützten und nicht sinken liessen. So konnte das Proletariat und die Armuth, welche der Krebschaden unserer neueren Gesellschaft zu werden drohen, nicht Raum gewinnen. Alles, selbst die Dichter, verbanden sich zu Korporationen, wie die Minnesänger und Meistersänger beweisen. Gewerbefleiss, Kunstfleiss, Handel blühten im höchsten Grade. Der mächtige Städtebund, die deutsche Hanse, besass Handels- und Kriegsflotten. Die einzige Stadt Lübeck war so mächtig, dass sie mit den dänischen Königen Krieg führen konnte; und wenn der Fremdling es damals gewagt hätte, ein Stück vom deutschen Lande loszureissen, sie wäre Manns genug gewesen, es ihm zu wehren, — auch ohne die Adressen, die jüngst aus allen Gauen Deutschlands dem bedrängten Holstein zu Hülfe gesandt wurden.

Für den Staatszweck freilich geschah nur das Nothdürftigste. Die Stände waren von ihren eigenen Händeln und Interessen so vielfach in Anspruch genommen, dass, wenn der Kaiser sie auf den Reichstagen zusammenrief, um Rath und Geld von ihnen sich zu holen, sie erstlich mit endlosen Streitigkeiten, welcher Fürst oder welcher Stadt Gesandtschaft den Vortritt vor den anderen haben sollte, die Zeit verloren. Sodann machten sie dem Kaiser Vorwürfe, dass er des Reiches Ansehen untergrabe, da sie doch selbst die allgemeinen Angelegenheiten durch ihre Zwistigkeiten ebenso zurück brachten. Zuletzt, wenns gut ging, bewilligte jeder Stand wohl etwas Geld, was er unter seinen eigenen Mitgliedern

auftrieb: aber nur unter der Bedingung, dass ihm der Kaiser auch gewisse Privilegien, die wieder nur sein Wohl beförderten, einräumte. War diess das Bild des Reichs, so spiegelte es sich in jedem Stamme deutscher Zunge vielfach ab, wo der hohe Adel, Fürsten, Herzöge u. s. w. zu erblichen Territorialrechten gelangt, die verschiedenen Stände Ritter, Bürger, Bauern wieder als Aftervasallen unter seine Landeshoheit zusammenfasste, gerade wie auch das Reich aus Fürsten, Reichsrittern, Reichsstädten und Reichsbauern bestand. Die constitutionelle Monarchie Karls des Grossen war aus ihrer demokratischen Einheit in eine Vielheit von Verfassungen zersplittert, worin die Aristokratie, von den Privilegien der anderen Stände umgeben und angefeindet, die Hauptrolle spielte. Kein Wunder, dass das Institut der landständischen Verfassungen in Misskredit kam, weil es nicht mehr das allgemeine Wohl, sondern nur Privatvortheile zum Ziele seines Strebens hatte! Denn es beruhte auf den gesonderten und einander beeinträchtigenden Interessen der einzelnen Stände. So soll es fortan nicht mehr sein!

Was ist also drittens die Aufgabe der verschiedenen Stände in unseren Zeiten? Was ist namentlich die Aufgabe des Bürgerstandes, der sich zwischen die beiden früheren Stände in die Mitte hineingedrängt hatte, und wie er sie trennte, nun auch wieder einen soll? Die Frage enthält die Antwort schon in sich eingeschlossen. In unseren Tagen kommt es wesentlich darauf an, aus den besonderen Interessen seines Standes heraus sich wieder zu den allgemeinen des ganzen Volkes zu erheben, und die Einheit aller Staatsbürger, wie sie ursprünglich existirte, wieder herzustellen, ohne darum den Unterschied der Stände, wie anfänglich, verschwinden zu lassen. Im Gegentheil. Durch die individuelle Freiheit, wie durch die eines jeden Standes, soll das allgemeine Wohl gefördert werden. Jeder Stand schliesse sich also wieder inniger durch den Korporationsgeist in sich zusammen. In Preussen hat das neue Gesetz über die Gewerbeordnung in dieser Rücksicht schon sehr heilsame Früchte getragen. Mehrere Gewerbe und Korporationen haben sich neu constituirt oder auf den alten Grundlagen verjüngt. Mit uralter, ächt deutscher Gewohnheit ist das neue Liebesband durch brüderliche Male fester geschlungen worden. Diess Bedürfniss nach Verbrüderung, was den Menschen hin

zum Menschen zieht, regt sich jetzt in allen Ständen, und in der grossen Gesellschaft des Staats knüpft der Associationsgeist eine Menge kleinerer, die fördernd in die grosse eingreifen, um ihr die Erzeugung des allgemeinen Volksbewusstseins, als eines in sich einigen Geistes, zu erleichtern. Denn durch das engere Zusammenhalten jedes Standes unter sich soll jetzt nicht mehr, wie im Mittelalter, Trennung und Befeindung der verschiedenen Stände durch einander eintreten; sondern der Korporationsgeist soll vielmehr selber die Quelle des Gemeinsinns werden.

Hier ist nun die Stellung des Bürgers eine vortheilhaftere, im Vergleiche zu den übrigen Ständen; woraus sich der Werth dieses Standes ergeben wird und sein um so segenreicheres Wirken für die grosse Aufgabe der Neuzeit. Schon sein Name deutet seine Bestimmung an. Denn obgleich von allen Ständen zuletzt entstanden, ist der Bürgerstand doch zugleich der umfangreichste, indem er seinen Namen allen übrigen verliehen hat; sie sind Bürger in des Wortes edelster Bedeutung. Ferner bildet er auch schon durch seinen Wohnsitz den Mittelpunkt, worin alle übrigen Stände sich berühren. Die schönsten Früchte seines saueren Schweisses trägt der Bauer unverdrossen auf unsere Märkte; und der Städter geniesst die ausgesuchtesten Leckerbissen, die der Bauer ohne Neid, mit dem Gröberen zufrieden, sich entgehen sieht. Der Adel zieht den Winter in die Stadt, an ihrem Kunstfleiss sich zu ergötzen, ihre Vergnügungen zu theilen.

Aber auch andere Stände, von denen wir bisher noch nicht gesprochen, weil sie noch zu keiner politischen Bedeutung gekommen waren, muss der Bürger an sich ziehen. Als nämlich die Geistlichkeit aufhörte, im alleinigen Besitz wissenschaftlicher Bildung zu sein und der Adel nicht mehr ausschliesslicher Beamte des Landesherrn war, traten eine Menge wichtiger Stände hervor: Beamte, Künstler, Gelehrte, und fügten sich der Geistlichkeit hinzu, ohne in die alten politisch berechtigten Stände des Mittelalters, Ritter, Bürger und Bauer, eingereiht zu sein und gleiche Rechte mit ihnen zu geniessen. Alle jene neueren Stände sind sogar in Verbindung mit dem eigentlichen Bürgerstande in eine dritte Bedeutung des Wortes Bürger zusammengefasst, die wir die mittlere nennen möchten, weil sie die Mitte zwischen den engsten und weitesten ausmacht. Unser Gesetzbuch sagt in dieser Hinsicht im

§. 1. des angeführten Titels: „Der Bürgerstand“ (im weiteren Sinne) „begreift alle Einwohner des Staats unter sich, welche ihrer Geburt nach weder zum Adel, noch zum Bürgerstande gerechnet werden können, und auch nachher keinem dieser Stände einverleibt sind.“ So begreift das Wort Bürger bald alle Stände, bald einige, bald einen unter sich. Einen, der zum Bürgerstande in dieser letzteren Bedeutung gehört, kann man auch einen Bürgerlichen nennen, es sei denn, dass ein Mitglied des Adels in diesen Stand trete; und das gemeinsame Band aller dieser Stände ist, dass sie meistentheils in den Städten wohnen, während dem Adel und Bauer das flache Land gehört. Die Franzosen können ein Mitglied jenen Standes einen *citadin* nennen.

Sollen diese Stände nun Paria's bleiben? und wie z. B. in der preussischen landständischen Verfassung von allen politischen Rechten ausgeschlossen bleiben? Sie stehen dem eigentlichen Bürgerstande am nächsten, ihrer hat dieser sich also am ersten anzunehmen, um die Gleichheit der Rechte, die das Ursprüngliche war, für sie wieder zu erobern. Diese Stände, welche die Stadt nicht verlassen, sind schon die Mitbürger des Stadtbürgers, wenn sie auch noch kein Bürgerrecht besitzen. Durch einige Anomalien und Seitenwege ist es nach unseren Gesetzen indessen einigen Individuen jener Stände schon möglich geworden, sich zum Rang der Stadtbürger, d. h. eben jener Bürger „im eigentlichen Verstande“ zu erheben, die Stadtbürgerrecht geniessen. Erstens nämlich steht es jedem unbescholtenen Stadtbewohner zu, sich Stadtbürgerrecht zu erwerben, auch wenn er kein bürgerliches Gewerbe betreibt. Nur thun es die Wenigsten, weil es mit Kosten verknüpft ist, und zum Ersatz im Verhältniss bis jetzt nur geringe politische Rechte gewährt. Der eigentliche Stadtbürger muss wünschen, dass sie es sämmtlich erwerben, dass die beständigen Einwohner der Stadt auch Theil an ihrem Heil, an ihren Begegnissen und Schicksalen nehmen: wie umgekehrt durch das Zusammenleben mit diesen Ständen der eigentliche Stadtbürger, bildet er auch noch einen Staat im Staat, eine privilegirte Klasse, dazu angetrieben wird, neben den bloss bürgerlichen Interessen, d. h. solchen, die sich auf Gewerbe und Handel beziehen, auch die höheren gesellschaftlichen, welche mehr auf die Gesammtheit und das allgemeine Wohl gehen, — kurz, die staatsrechtlichen Interessen, — ins

Auge zu fassen. Ein zweites Mittel für diese Stände, städtisches Bürgerrecht zu erlangen, ohne ein bürgerliches Gewerbe zu betreiben, ist bei uns, Hauseigenthümer zu werden; so können Adlige, Beamte, Gelehrte, Militär in den städtischen Verband treten. Aber durch eine neue Inconsequenz findet zwischen diesen Stadtbürgern und den Gewerbtreibenden noch ein rechtlicher Unterschied bei uns Statt. Während nämlich alle, die das Bürgerrecht in einer Stadt erworben haben, das active Wahlrecht besitzen, so sind zum passiven nur die befähigt, welche, ausser ihrem städtischen Grundbesitz noch ein bürgerliches Gewerbe treiben oder im Magistratscollegium sitzen: der anderen Bedingungen, wie des zehnjährigen Besitzes und des Gehörens zu einer der anerkannten christlichen Confessionen, gar nicht einmal zu gedenken.

Hat der Bürgerstand nun diese neueren Stände zu gleichen Rechten mit sich selbst erhoben, so ergibt sich daraus aufs Bündigste, wie er als der mittlere oder Mittelstand, auch Adel und Bauer zur Harmonie des Ganzen zurückführen muss. Während er nämlich die genannten Stände, Beamte, Künstler, Geistliche, Gelehrte, die schon von selbst in den allgemeinen Interessen des Staats und der Menschheit leben, durch Ertheilung des städtischen Bürgerrechts zum Gefühl ihrer individuellen Freiheit im Staatsverbande bringen muss, so dass sie, wie er, lebendiges Glied des Volkes werden, und ihre bureaukratische Gesinnungen aufgeben: so wird er auch Adel und Bauer, in deren Natur es liegt, sich abzuschliessen und ihre Sonderinteressen den allgemeinen vorzuziehen, in die Flüssigkeit des allgemeinen Lebens hineinziehen. Der Adel kämpft für die Erhaltung seiner Privilegien und seines ausschliesslichen Einflusses auf den Gang der öffentlichen Angelegenheiten. Der Bauer lebt ein einsames, zurückgezogenes Leben im Schoosse seiner Familie; und nur um seine Producte abzusetzen, besucht er die Stadt, ohne dass ihr politisches Treiben ihn dort oder in seinem Dorfe sonderlich berührte. Beim Bürgerstande findet gerade das Entgegengesetzte Statt; er vermittelt nicht bloss, durch seine Arbeit und seinen Handel, den Austausch aller Producte, welche die körperlichen Bedürfnisse befriedigen. Der Bürgerstand ist auch der höhere Vermittler im geistigen Verkehr der Stände untereinander: wie denn auch aus ihm vornehmlich alle die übrigen städtischen Stände hervorgehen, deren wir vorhin ge-

dachten, als wir die dritte Bedeutung des Bürgers, wonach er als der Bürgerliche zu fassen ist, entwickelten. Im Verein mit den eigentlichen Bürgern machen diese Stände die **intelligente Mehrheit der Nation** aus. Der Bürgerstand übt also, selbst ohne es zu wissen, stets einen grossen Einfluss auf die öffentliche Meinung aus; ja, er bildet sie, so zu sagen, fast ausschliesslich. Wenn daher ein geistreicher Schriftsteller einst die Hoffnung ausgesprochen hat, um die gewünschte Gleichheit aller Stände zu erzielen, der König möge sein ganzes Volk in den Adelstand erheben, so wäre ein noch einfacheres Mittel für die Erreichung jenes Zweckes, sämmtliche Staatsangehörigen zu Bürgerlichen zu machen, wie ein noch geistreicherer Fürst gesagt haben soll, er sei der erste Bürgerliche seiner Nation; denn da wird sich selbst der Adel wahrlich nicht ausschliessen wollen. In der That, Alles soll in unseren Tagen zu einem fördernden Gewerbe werden, und jeder Staatsbürger zu den arbeitenden Klassen gehören, sowohl der Landwirth, als der, welcher die geistigen Bedürfnisse der Nation befriedigen hilft. *Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arce.* Wenn wir also an **Sieyes**' berühmte Worte zu erinnern wagen: Qu'est ce que le tiers? Toute la nation, so möchten wir mit einiger Aenderung für die heutigen Zustände die Worte so verdolmetschen: „Wer sind die Bürgerlichen? Die ganze Nation." Oder die ganze Nation besteht aus gleich berechtigten Staatsbürgern, was auch sonst ihre sociale Beschäftigung sei.

Das beste Mittel aber, welches der Bürger besitzt, um diese ursprüngliche Gleichheit Aller, wie sie unter den freien Gau- und Gemeindegenossen Statt fand, wieder herbeizuführen, ist die **Städteordnung**, welche die Grundlage eines rechtlich anerkannten öffentlichen Lebens bildet. Die Communalverfassung ist eine Art Staat, ein Bild des Staats im Kleinen, mit seinem gesetzgebenden Körper (den Stadtverordneten) und seiner verwaltenden und ausübenden Gewalt (dem Magistrat und den Bürgermeistern). Ja, eine Stadt ist für sich ein vollkommen in sich geschlossener Staat, wie alle Republiken des Alterthums nur Stadtverfassungen waren, und auch bei uns noch mehrere Städte souveraine Staate sind, die ebenso freie Mitglieder einer Conföderation von Staaten bilden, wie wir alle Städte als solche Bundesglieder Einer grossen Staatsassociation ansehen möchten. Eine Stadt hat ihre Polizei und

ihr Gericht, ihre Schulen und Gymnasien, ihre Kirchen, Armen- und Krankenhäuser, ihre Domänen und ihre Schulden, kurz ihr Budget. Solche vollständige Organisation hat keiner der übrigen Stände aufzuweisen; der Bürger muss ihnen also zur Erzielung des Gemeinsinns vorangehen. Der Stadtbürger ist berufen, sich in seiner Gemeinde zum Staatsbürger auszubilden, und die Liebe für ein solches öffentliches Leben, für Staatsbürgerthum, auch in den übrigen Ständen anzufachen, damit Alle sich als Glieder der grossen Organisation des Volkslebens wissen, und danach trachten, Antheil daran zu nehmen, so wie dafür mitzuwirken. Der Bürger ist also einer der Hauptträger der Aufgabe des Jahrhunderts: dass, jemehr jeder Einzelne bemüht ist, sich in sich selbst zum freien Ausdruck des allgemeinen Geistes zu machen, um so mehr in der Vergesellschaftung aller Willen Ein Wille lebe, Ein Herz schlage, dessen Liebesspruch Alle umschlinge.

Nur auf diese Weise ist die wahre Repräsentativverfassung der modernen Zeit zu erreichen, nicht wie in Frankreich, wo die Ununterschiedenheit aller Stände die politisch Berechtigten nur zu atomen Punkten, zu zahlenden Steuerpflichtigen gemacht hat, die eine geschlossene Geldaristokratie bilden, von welcher alle die ausgeschlossen sind, welche eine geringere Quote entrichten. Die wahre Repräsentativverfassung ist eine reichsständische, in welcher die wesentlich unterschiedenen Momente des Staatslebens auch als solche auftreten, um in der Gesetzgebung ihren allgemeinen Willen hervorzubringen. Die durch Intelligenz und Staatsdienste ausgezeichneten Männer haben wohl in Frankreich, aber auch nur als atome Personen, einen Platz in der Gesetzgebung; und weil sie so nicht als berechtigter Stand, der sich selbst constituirt, sondern nur als von der Regierung gewählte *personae gratae* auftreten, darum eben steht die Pairie, dieser Verdienstadel der Neuzeit, auf so schwachen Füssen. Nach unseren Prämissen sind es vier Momente, welche sich zur Standschaft qualificiren; sie beruhen auf dem Eigenthum, aber nicht nur dem materiellen, sondern auch dem geistigen. Dem ersten gehört der grössere und kleinere Grundbesitz des Landes, dem anderen die Industrie für materielle Bedürfnisse und die Intelligenz für die geistigen an; bei den zwei letzteren Ständen ist der Grundbesitz zufällig oder nur Mittel, während umgekehrt bei den zwei ersten Ständen die Intelligenz

diese Stelle einnimmt. Werden alle Stände in Einer Versammlung repräsentirt, so tritt nur die Forderung einer gleichen Anzahl Deputirter für jeden Stand ein. Wird, um einen Instanzenzug zu gewinnen, was allerdings vortheilhafter ist, das Zweikammersystem beliebt, so muss, damit jeder Zweig der Gesetzgebung Totalität sei, das Verwandte sich scheiden und das Entferntere sich annähern, weil auch innerhalb dieser Gegensätze wieder Wahlverwandtschaften Statt finden. So wird also der kleinere Grundbesitz sich mit dem industriellen Stande der materiellen Bedürfnisse, der Stand für die geistigen Bedürfnisse sich mit dem grossen Grundbesitz zu verbinden haben; denn wie die Industrie des Gewerkes nur dem materiellen Eigenthum zu Gute kommt, so macht der freilich zunächst nur quantitative Unterschied des grossen Landbesitzes seinen Eigenthümer fähig, ohne Arbeit für die physische Bedürfnisse sich der geistigen Thätigkeit für die allgemeinen Staatszwecke zuzuwenden.

VI.

Fichte und sein Atheismus.

(Fichte's Werke. Th. V.)

Man mag in der Geschichte des Geistes blättern, wo man will, überall wird man finden, dass die hervorragenden Denker wegen Atheismus oder Unglaubens oder Unchristlichkeit angeklagt und in einer oder anderer Weise verfolgt wurden, zugleich aber auch, dass die Beschränktheit an Einsicht und Sittlichkeit auf Seiten der Ankläger und Verfolger war, während das Urtheil, wenn nicht schon der Mitwelt, doch der Nachwelt den Gegenständen und Opfern der Beschränktheit Lorbeer und Palme zuerkannte.

Auch Fichte, der grosse edle Philosoph, konnte jenem Schicksale um so weniger entgehen, als er sich nicht etwa mit tiefen logischen und metaphysischen Untersuchungen begnügte, sondern das strahlende Licht seines Forschergeistes auch in die Gebiete trug, über welche man von gewisser Seite eifersüchtig zu wachen pflegt: in die Gebiete der Religion und Kirche, und des Rechts und Staats. Fichte gehörte zu den Philosophen, welche ihr Wissen auch leben wollen, welche die angewandte Philosophie als unerlässlichen Bestandtheil der Philosophie überhaupt betrachten: was freilich in den Augen gewisser Leute eine starke Unbescheidenheit oder strafbare Anmassung ist, da ein solches Verfahren den gedankenlosen Schlendrian der Alltagsroutine widerhaarig behandelt.

Der fünfte Theil der sämmtlichen Werke Fichte's, welcher kürzlich erschienen ist, enthält (S. 193 — 333) mehrere auf die gegen Fichte erhobene Anklage wegen Atheismus bezügliche Aktenstücke, an welche durch einige Mittheilungen zu erinnern, die gegenwärtige Zeit wieder lebhaft mahnt. Scheint doch die Verfolgungssucht wegen religiöser und theologischer Ueberzeugungen in einen lange nicht gewohnten Grade erwacht zu sein, und aus manchen Erscheinungen der Zeit stets frische Nahrung zu schöpfen. Wir halten diess natürlich für kein Uebel, sondern erwarten davon die endliche Austreibung der alten bösen theologischen Säfte, welche in den geistlichen und weltlichen Herrschern und in vielen Gesetzen und Einrichtungen stecken; wir erwarten davon den schliesslichen Sieg der vollständigen Gewissens- und Religionsfreiheit, so wie ihrer äusseren Darstellung, über alle elenden Künste und Plackereien Seitens derjenigen, welche ihren Hauptberuf in der Verneinung alles lebenswerthen Lebens, in der Unterdrückung aller Freiheit und aller Hochsinnigkeit, in der Peinigung ihrer Mitmenschen erblicken.

— — — — Die Gesinnung zu kräftigen, welche zu diesem Siege führt, ist einer der würdigsten und mächtigsten Führer und Lehrer Fichte, der Freiheitsphilosoph und Mann des Volkes. Doch nicht durch seine Lehre allein, auch durch sein Leben wirkte er und wirkt er noch für die Herrschaft des Rechts und der Freiheit; seine persönliche Haltung unter allen Anfechtungen und Widerwärtigkeiten ist zum dauernden Muster geworden. Er beugte sich

vor keiner Autorität und keiner Macht; durch und durch war er männlich und stolz, ehrlich und gerade, wie der Baum, dessen Namen er trug, scharf und stachlich, wie dessen Nadeln: ein Charakter, wie ihn edle Ueberzeugung in erbärmlicher Zeit am nöthigsten hat. Mit unerbittlicher Strenge und einschneidender Folgerichtigkeit wandte er seine furchtbaren Waffen gegen die bestehenden Meinungen und Einrichtungen in Staat und Kirche, in welcher gausamen Unterdrückung und lächerliches Vorurtheil sich verkörpert hatten. Die Aristokratie aller Art und die tausendköpfige Tyrannei Weniger gegen Viele bekämpfte er mit dem unüberwindlichen Rüstzeug der Vernunft und Freiheitsbegeisterung. Aus allen Verstecken und Schlupfwinkeln trieb er den hässlichen Unsinn und die verbrämte Niederträchtigkeit an das richtende und vernichtende Licht des Tages hervor.

Kann man sich wundern, wenn ein solcher Mann sich von Seiten der Aristokraten und Herrschlinge aller Art Hass, tiefen Hass und eifrige Verketzerung und Verfolgung zuzog? Das Gegentheil davon wäre ein wahres Wunder gewesen. Man darf desshalb auch behaupten, dass mehr die politischen, als die religionsphilosophischen Bestrebungen Fichtes seine Anklage auf Atheismus hervorriefen, wie er denn selbst davon überzeugt war: „Es ist nicht mein Atheismus, den sie gerichtlich verfolgen, es ist mein Demokratismus.“

Der Lärm ging von Seiten der kurfürstlichen sächischen Regierung aus, welche das „philosophische Journal“ mit Beschlag gelegte, und den Verkauf desselben bei Geld- und Gefängnisstrafe verbot. Ausser dem ersten Hefte wurde auch noch das zweite confiscirt. Das Reskript an die beiden Universitäten Leipzig und Wittenberg lautete, wie folgt:

> „Von Gottes Gnaden, Friedrich August, Churfürst u. s. w. Würdige, Hochgelehrte, Liebe, Andächtige und Getreue. Wir haben, wegen der in dem ersten und zweiten Aufsatze des ersten Heftes des von den Professoren zu Jena, Fichte und Niethammer herausgegebenen philosophischen Journals p. 40. 1798 enthaltenen atheistischen Aeusserungen die Confiscation dieser Schrift angeordnet. Und da wir zu den Lehrern unserer Universitäten das gegründete Vertrauen hegen, dass sie jede Gelegenheit, welche

ihnen ihr Amt, und ihr Einfluss auf die Jugend und das Publikum überhaupt an die Hand gibt, dazu benutzen werden, die angegriffene Religion mit Nachdruck, Eifer und Würde in Schutz zu nehmen und dafür zu sorgen, dass vernünftiger Glaube an Gott, und lebendige Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums überall gegründet, verbreitet und befestigt werde. So lassen wir Euch solches hierdurch unverhalten sein. Datum Dresden, am 19. November 1798. Heinrich Ferdinand v. Zedtwitz. Carl Gottlieb Kühn."

Gleichzeitig forderte die kursächische Regierung von den sächsischen Herzögen, als den Pflegern der Universität Jena, nachdrückliche Bestrafung des Atheisten, widrigenfalls die kursächsischen Unterthanen nicht mehr in Jena sollten studiren dürfen. Die Sachsen-Weimarische Regierung ging zwar auf eine so rachsüchtige Beschränktheit nicht ein, hielt aber wenigstens einen Verweis für angemessen. Von Fichte konnte man nicht erwarten, dass er sich dabei beruhigte; er stellte mit Recht die Forderung, förmlich entweder freigesprochen oder verurtheilt zu werden, und verlangte im Falle eines Verweises seinen Abschied. Die Weimarische Regierung gab den Bescheid:

„Dass, da der Beschuldigte sich von der Anklage des Atheismus nur durch Berufung auf eine von ihm angenommene philosophische Terminologie habe reinigen können, übrigens aber die Verbreitung seiner, nach dem gemeinen Wortverstande, so seltsamen und anstössigen Sätze als sehr unvorsichtig erkannt werden müsse, ihm ein Verweis dafür nicht vorenthalten werden könne. Da er aber ferner, im Falle eines Verweises, seine Dimissionsabgebung angekündigt habe, so werde ihm diese hiermit ertheilt."

Fichte suchte darauf, unter Dohm's Beihülfe, die Niederlassung in Preussen nach und ging nach Berlin, wo er bald eine grossartige Wirksamkeit erlangte. Bemerkenswerth ist die Art, in welcher Friedrich Wilhelm III. Fichtes Gesuch bewilligte: „Ist der Mann ein so ruhiger Bürger, ist er so fern von allen gefährlichen Verbindungen, wie ich vernehme, so gestatte ich ihm gern den Aufenthalt in meinen Staaten. Ueber seine religiösen Grundsätze zu entscheiden, kommt dem Staate nicht zu." Noch durchschlagen-

der ist das Wort desselben Königs: „Wenn Herr Fichte mit dem lieben Gotte in Feindschaft lebt, so mag der liebe Gott das mit ihm abmachen, mir thut das nichts.“ Damals war in dem Könige der Zusammenhang mit dem 18. Jahrhundert und Friedrich II. noch frisch.

Wir haben jetzt die Eingangs erwähnten Denkschriften in Kürze zu mustern und einige der besten und frischesten Stellen auszuheben.

Erstens, die in Bezug auf das Confiscationsreskript abgefasste „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus.“ 1798. (S. 294 — 338.) Fichte entwickelt zunächst die Gründe, aus welchen er sich öffentlich gegen jene Anklage vertheidigen müsse. „Ich habe (in dem ersten Aufsatze des philosophischen Journals: „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“*) Sätze aufgestellt, welche von einer gewissen abgöttischen und atheistischen Partei unter uns atheistisch genannt werden.“ „Die Beschuldigung der Gottlosigkeit ruhig ertragen, ist selbst eine der ärgsten Gottlosigkeiten.“ — — Hauptsächlich ist es die Sache der Glaubens- und Gewissensfreiheit, welche ihm das Stillschweigen verbietet. „Man unterdrückt den freien Forschungstrieb nicht etwa mehr, wie es ehemals geschah, hier und da, so wie es die augenblickliche Laune gebietet; man thut es aus Grundsätzen und verfährt systematisch. Welcher ist unter meinen Lesern, der nicht den durch das Unglück der Zeiten herbeigeführten Grundsatz behaupten, predigen, einschärfen gehört habe: Freiheit der eigenen Untersuchung gefährdet die Sicherheit der Staaten; Selbstdenken ist die Quelle aller bürgerlichen Unruhen; hier, hier ist die Stelle, wo man das Uebel mit der Wurzel ausrotten kann? Die einzige unmittelbare Wahrheit, über die kein menschlicher Geist hinaus kann, die keiner weiteren Prüfung, Erläuterung oder Auseinandersetzung bedarf, ist schon längst fertig; sie liegt aufbewahrt in gewissen Glaubensbekenntnissen; das Geschäft des Selbstdenkens ist schon längst für das Menschengeschlecht

*) Der zweite Aufsatz: „Entwickelung des Begriffs der Religion“ war von Forberg.

geschlossen: — so muss man sprechen. Diese Wahrheit auswendig zu lernen, sie unverändert zu wiederholen, und immer zu wiederholen, darauf muss man alle Geistesbeschäftigung einschränken; dann stehen die Throne fest, die Altäre wanken nicht, und kein Heller geht an den Stolgebühren verloren. — Diesen Grundsatz auszuführen, schicken sie sich jetzt ernstlicher als je an. Für den Anfang musste, um die Laulichkeit des Zeitalters aufzuschrecken, ein grosses die Ohren gehörig füllendes Wort, das des Atheismus gewählt, und dem Publikum das selten zu erlebende Schauspiel einiger Gottesläugner gegeben werden. Wie gerufen fiel gerade ich mit meinem Aufsatze ihnen unter die Hände. Man lasse sie nur erst mit mir fertig sein, sie werden dann allmählig schon weiter schreiten; und vor dem Ende eines Jahrzehends wird über die geringste Abweichung von der geringsten Phrase in der Concordienformel kein kleineres Aufheben gemacht werden, als jetzt über meinen vermeinten Atheismus." (Wäre wohl nicht ausgeblieben, wenn nicht das grosse französische Strafgericht über die deutsche Erbärmlichkeit hereingebrochen wäre.) — „Meine Gegner werden in Kurzem zu ihrer eigenen Vertheidigung (gegen die ihr Verfahren missbilligenden Stimmen) genöthiget sein, fort zu intriguiren und zu kabaliren, ihre Partei gegen mich in's Geheim zu verstärken, die Mächtigen gegen mich zu verhetzen, meine Worte so lange zu verdrehen, bis sie sagen, was sie wünschten, dass ich gesagt hätte, Lügen auf mich zu dichten und herumzubieten; kurz mich völlig schwarz zu machen, damit sie neben mir ein wenig weisser erscheinen." — Fichte setzt auseinander, wie seine Gegner keine Ruhe haben und ihm keinen Frieden lassen können und werden, bis sie ihn wo möglich aus der Presse und vom Lehrstuhl weggetrieben, ja aus der menschlichen Gesellschaft verdrängt hätten. „Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, dass sie es nur mit meinem vermeintem Atheismus zu thun hätten: mit meiner ganzen Philosophie, mit aller neueren Philosophie haben sie es zu thun, und daran haben sie ganz recht, und zeigen, dass sie ihren wahren Feind wohl kennen; jener vorgebliche Atheismus ist nur Vorwand. Sie haben in der Freude des Herzens ihr Geheimniss verrathen; indem sie frohlockend ausgerufen: nun sähe man doch Gottlob endlich klar, worauf die neuere Philosophie hinauslaufe, auf puren Atheismus." In Bezug auf das akademische

Lehramt sagt er: „Noch gellen mir die Ohren von der oft gehörten Litanei: es ist kläglich, wie viele junge Leute dieser Verführer in den Abgrund des Verderbens mit sich hineinzieht!“

Die Vertheidigung selbst richtet Fichte so ein, dass er den Inhalt des angeschuldigten Artikels in einfacher deutlicher Sprache wiederholt. Zuerst erörtert er seinen Begriff der absoluten Pflichterfüllung, welche uns allein über die niedere Ordnung der Dinge, über die Sinnlichkeit erhebt; er nennt „diese absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, diese gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit — Seligkeit.“ — „Als das einzige, aber untrügliche Mittel der Seligkeit zeigt mir mein Gewissen die Erfüllung der Pflicht; nicht, dass nur überhaupt das Pflichtmässige geschehe, sondern dass es lediglich um der Pflicht willen geschehe. An dieser unmittelbar in meinem Inneren aufgestellten Heilsordnung kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben u. s. w. Jeder Mensch hat seine bestimmte Stelle als Glied der übersinnlichen Weltordnung. „Dass der Mensch, der die Würde seiner Vernunft behauptet, auf den Glauben an diese Ordnung einer moralischen Welt, dieses Uebersinnliche, über alles Vergängliche unendlich erhabene Göttliche, sich stütze, jede seine Pflichten betrachte als eine Verfügung jener Ordnung, jede Folge derselben für gut, d. i. für seligmachend halte, und freudig sich ihr unterwerfe, ist absolut nothwendig und das Wesentliche der Religion. Dass er die verschiedenen Beziehungen jener Ordnung auf sich und sein Handeln, wenn er mit anderen davon zu reden hat, in dem Begriffe eines existirenden Wesens zusammenfasse und fixire, das er vielleicht Gott nennt, ist die Folge der Endlichkeit seines Verstandes; aber unschädlich, wenn er jenen Begriff nur zu weiter nichts benutzt, als eben zu diesem Zusammenfassen der unmittelbar in seinem Innern sich offenbarenden Verhältnisse einer übersinnlichen Welt zu ihm.“ — „Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben. — Religion ohne Moralität ist Aberglauben, die den Unglückseligen mit einer falschen Hoffnung betrügt, und ihn zu aller Besserung unfähig macht. Vorgebliche Moralität ohne Religion mag wohl ein äusserer ehrbarer Lebenswandel sein, da man das, was recht ist, thut und das Böse meidet, aus Furcht vor den Folgen in der Sinnenwelt;

nimmermehr aber das Gute liebt, und um sein selbst willen vollzieht." — — „Meine sittliche Bestimmung, und was mit dem Bewusstsein derselben verknüpft ist, ist das einzige unmittelbar Gewisse, das mir gegeben wird, sowie ich mir selbst gegeben werde, das einzige, welches mir selbst für mich Realität gibt." —

„Ich läugne allerdings einen substantiellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott. Dadurch nun, dass ich diess läugne, werde ich meinen Gegnern, ohnerachtet alles anderen, was ich über einen übersinnlichen Gott und über den moralischen Glaubensgrund bejahe, zum Gottesläugner überhaupt. Was ich bejahe, ist sonach für sie nichts, absolut nichts: es gibt für sie überhaupt nichts anderes, als substantielles und sinnliches, sonach auch nur einen substantiellen Gott." Ein solcher aber ist „nothwendig ein im Raume ausgedehnter Körper, welche Umrisse man übrigens auch seiner Gestalt gebe." Natürlich sei es Atheismus, wenn man sich nicht Gott „so, wie er vor dem alten Dresdener Gesangbuche abgemalt ist, als einen alten Mann, einen jungen Mann und eine Taube" vorstelle.

Sehr schön weist Fichte den Gegnern nach, dass sie lediglich Eudämonisten und desshalb Dogmatisten sind. „Ihr Endzweck ist immer Genuss, ob sie denselben nun grob begehren, oder noch so fein ihn geläutert haben, Genuss in diesem Leben, und wenn sie eine Fortdauer über den irdischen Tod hinaus sich gedenken, auch dort Genuss: — sie kennen nichts anderes, als Genuss. Dass nun der Erfolg ihres Ringens nach diesem Genusse von etwas Unbekanntem, das sie Schicksal nennen, abhänge, können sie sich nicht verhehlen. Dieses Schicksal personificiren sie — und diess ist ihr Gott. Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austheiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen: diess ist sein Grundcharakter." Nun aber habe der sinnliche Mensch, der nur Genuss will, keine Religion und sei keiner Religion fähig. Ein Gott, der der Begier dienen soll, sei ein verächtliches, ein böses Wesen, und ganz eigentlich der Fürst der Welt; durch ihn werde das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft verewigt; seine Diener seien die wahren Atheisten. „Dass ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, diess ist, was sie Atheismus nennen; diess ist's, dem sie Verfolgung geschworen haben." Uebrigens sei es von

seinem Herzen fern, die Gegner mit dem gehässigen Namen Atheisten zu bezeichnen.

„Eigenwillig, wie sie selbst es sind, nach deren Bilde er geformt ist, knüpft der falsche Gott die von ihm zu erwartende Glückseligkeit an die Erfüllung gewisser Bedingungen, schlechthin weil er nun einmal diese Bedingungen will. Je unbegreiflicher dieser Wille, desto glaubwürdiger ist es, dass es sein Wille sei; denn dadurch wird er um so mehr ein unerforschlicher, d. i. ein eigensinniger Gott, dem seine Uebermacht statt alles Rechts gilt. Erfüllung gewisser Ceremonien, Hersagen gewisser Formulare, Glauben an unverständliche Sätze, wird das Mittel, bei ihm sich einzuschmeicheln, und seiner Segnungen theilhaftig zu werden. Geht die Sache noch am erträglichsten, so wird die Tugend dieses Mittel; es versteht sich, die blosse äussere Ehrbarkeit: denn die wahre Moralität besteht darin, dass die Pflicht schlechthin um ihrer selbst willen geübt werde, und wo Genuss als Belohnung beabsichtigt wird, da ist die Sittlichkeit schon aufgegeben und unwiederbringlich vertilgt. In dieser Function hat jener Gott wenigstens das Verdienst, mangelhaften Polizeianstalten nachzuhelfen. In diesem Systeme wird Gott ohne Unterlass gelobt und gepriesen, wie kein rechtlicher Mensch sich selbst möchte preisen lassen. Da ist nur immer die Rede von seiner Güte, und wieder von seiner Güte, und sie können nicht müde werden, dieser Güte zu gedenken, ohne auch nur einmal seiner Gerechtigkeit zu erwähnen. Da ist ihm alles einerlei; er lässt sich alles gefallen, und muss sich alles gefallen lassen; und was die Menschen auch thun mögen, er ist mit seinem Segen immer hinterdrein.*) Und was noch das Heillosseste dabei ist, sie glauben es selbst nicht, indem sie es sagen, sondern meinen nur, dass das ihr Gott gern höre, und wollen ihm nach dem Munde reden. Da hört man erbauliche Gedanken, wie folgende: wie gütig ist doch Gott; er hat uns nicht nur Nahrung gegeben, um unser Leben zu erhalten, sondern derselben noch einen besonderen Wohlgeschmack mitge-

*) Man erinnere sich hierbei des köstlichen Liedes von Beranger: „Der liebe Gott:“ welcher sich aus der Höhe ein Pariser Bet- und Dankfestgetreibe ansieht und jedes Mal, dass die Menschen „im Namen Gottes“ sprechen, betheuert: das ist Hebräisch für mich; der Teufel soll mich holen, wenn ich ein Wort davon weiss.

theilt. Nun so schmecke doch recht hin, andächtige Seele, wie süss diese Traube, wie würzhaft dieser Apfel sei, damit du die Güte Gottes recht schätzen lernst. Armer, vielleicht wohlmeinender, aber blinder Schwätzer: alle auch durch deine sinnliche Existenz verbreiteten Annehmlichkeiten sind nicht dazu da, dass du über denselben andächtig brütest, sondern, dass deine Kraft gestärkt, belebt, erhöhet werde, das Werk des Herrn auf der Erde freudig zu thun. So lehre sie die Sache ansehen; und dann werden sie auch über dergleichen Dinge Gott preisen, wie er gepriesen sein will. — Dieses System ist's, in dessen Munde die erhabenste und heiligste Lehre, die je unter Menschen kam, die des Christenthums, allen ihren Geist und Kraft verloren, und sich in eine entnervende Glückseligkeitslehre verwandelt hat. Ich will sie nicht beschuldigen, dass sie diese Lehre muthwillig verdrehen: aber so wie dieselbe nur in ihre Sphäre gelangt, verliert sie ihren erhabenen Sinn u. s. w." —

Am Schlusse der „Appellation" macht Fichte seinen Gegnern den „Vorschlag zur Güte:" sie möchten beide nichts mehr mit einander zu thun haben. Er werde gewiss ihre Schriften nicht verbieten und confisciren, und ihre Universitäten nicht verschreien; sie möchten es eben so halten, damit jeder Partei volle Wirksamkeit und Kraftentwickelung verbleibe. — —

Zweitens ist zu berichten über: „Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte." 1799. (S. 242 — 301.) In diesen Schriften wurde die von der Weimarischen Regierung abgeforderte Verantwortung geführt, in der ersten von Fichte, in der zweiten von Niethammer.*)

Die Verantwortungsschrift Fichtes beginnt mit der Erklärung: „Ich, der Professor Fichte, erkläre hierdurch, dass ich den ersten Aufsatz des ersten Hefts im philosophischen Journale vom Jahre 1798, überschrieben: über den Grund unseres Glaubens an eine moralische Weltregierung, bei ungestörten Gemüths- und Leibeskräften, überlegter — und bedachtsamerweise abgefasst und zum Druck befördert. — Und wir beide Endesunterschriebene er-

*) Letztere ist nicht mit abgedruckt.

klären: dass wir den zweiten Aufsatz desselben Hefts, nachdem wir ihn beide mehremale bedächtig durchgelesen und mit dem Verfasser darüber correspondirt, zum Abdrucke in dem von uns herausgegebenen philosophischen Journale befördert haben."

Der erste Abschnitt der Verantwortungsschrift Fichtes ist der Beantwortung zweier Fragen gewidmet: die erste lautet:

„Muss alles Gedruckte mit der christlichen Religion, und überhaupt mit der Religion übereinstimmen; und ist es denn schlechthin und unter jeder Bedingung unerlaubt, gegen dieselbe zu schreiben?"

Solle diese Frage erstens aus Vernunftgründen beantwortet werden, so lasse sich entweder voraussetzen, dass die wahre Religion schon irgendwo als ausgemacht vorhanden sei, oder noch nicht. Im ersteren Falle müsse der unglückliche Irrende doch seine Irrthümer und Gründe öffentlich vortragen, damit er belehrt werden könne; das Aergerniss der Schwachen dürfe dem nicht entgegenstehen, um so weniger, als die wahre Religion doch nicht so schwach sein werde, sich nicht selbst schätzen zu können. Im zweiten Falle sei die Sache noch klarer. Es sei Thatsache, dass über die wahre Religion gestritten wird; selbst die christlichen Religionsparteien seien darüber uneinig, denn wenn sie auch behaupteten, dass Gott geredet hat, so wichen sie doch darin ab, was er gesagt habe. Jedes Wort über Religion müsse irgendwo Anstoss geben. Jesus, Luther und andere Männer hätten auch gegen die Religion gelehrt, nämlich gegen die ihrer Zeitgenossen.

„Was auch irgend über die Religion vorgebracht werden mag, ist sicher zugleich gegen irgend Jemandes Religion; und das Gegen lässt sich schlechterdings nicht aufheben, ohne das Ueber auszurotten. — Oder soll etwa auch hier ein Unterschied in den Menschen gemacht werden, so dass nur gegen die Religion gewisser Personen, der mächtigen, der begünstigten, nicht geschrieben werden dürfe, und es im eigentlichen Sinne des Worts privilegirte Religionen gebe; dagegen etwa die Religion anderer, der Gelehrten, der denkenden Köpfe ohne politisches Gewicht, vogelfrei wäre, — und diejenigen, welche einen Vorrang in der Sinnenwelt haben, denselben auch in der Geisterwalt begehrten?"

Fichte beruft sich sodann noch auf das Beispiel Lessings, welcher gar nicht geläugnet habe, dass er in seinen Schriften die christliche Religion angegriffen, ohne dass desshalb Beschlagnahme in Kursachsen erfolgt sei.

Zur Beantwortung der obigen Frage wird zweitens der Boden der positiven Gesetze betreten. Wäre es auch wirklich irrig, dass man Gründe gegen die Religion vorbringen dürfe, so „steht doch auf Mangel an Logik keine bürgerliche Strafe." Wo ist denn das Gesetz, (ist der weitere Gedankengang) welches wir übertreten haben; und welche Strafe verhängt es über die Abfassung atheistischer Schriften? Oder fordert die kursächische Regierung, dass die Herzöge von Sachsen uns mit derjenigen „gesetzlosen Gewalt" behandeln, welche allerdings ihre Beispiele in früherer Zeit hat? Das Gesetz sagt, es soll nichts gegen die Religion zum Druck verstattet werden; das ist eben Sache des Staates, nicht der Schriftsteller. Desswegen besteht Censur; und uns, als öffentlichen Lehrern, hat der Staat das Zutrauen geschenkt, dass wir mündig seien und uns selbst censiren könnten. In dieser Eigenschaft haben wir den zweiten Aufsatz von Forberg zum Druck zugelassen. Höchstens kann also der Staat uns als Censoren, nicht als Schriftsteller, zur Verantwortung ziehen. Sogar davon weit entfernt, hat unsere Regierung unser Journal ein halbes Jahr lang frei verkaufen und lesen lassen; und jetzt, da sie von Kursachsen aufgefordert wird, gegen uns mit Strafe vorzuschreiten, (worin doch ein Tadel ihres Verfahrens liegt) gibt sie uns die mit Dank anzuerkennende Gelegenheit, sie und uns selbst zu rechtfertigen. Die von uns verehrte Person des Kurfürsten kann unmöglich ein Hinderniss offener und kräftiger Sprache sein, möge die Anklage von ihm selbst oder seinem protestantischen Kirchenrathe ausgegangen sein. „Es gibt ebenso wenig eine souveraine Logik, als es, wie jener Cäsar erfahren musste, eine souveraine Grammatik gibt." Wir haben es nicht mit der Staatshoheit, sondern mit dem Verstande des Anklägers zu thun, indem wir mit unserem völlig ebenbürtigen Verstande die zweite Frage untersuchen:

„Sind nun die von uns zum Drucke beförderten Aufsätze wirklich atheistisch, wie der Gegner vorgibt?".

Einen Begriff von Atheismus stellt der Gegner gar nicht auf, so dass gar nicht erhellt, warum die in dem Requisitionsschreiben angeschuldigten Stellen des philosophischen Journals atheistisch sein sollen. In einer solchen Stelle hatten wir unter anderem gesagt: „Du darfst nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmer zerfallen sollte. Aber diess ist nur eine Redensart. Du glaubst es nicht, und kannst es nicht glauben; du weisst, dass in dem Plane der Welterhaltung sicherlich nicht auf eine Lüge gerechnet ist." Möchte etwa der Gegner, wir hätten statt dessen gesagt: „Du musst immer lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmer zerfallen sollte; du weisst, dass in dem Plane der Welterhaltung sicherlich auf kein wahres Wort gerechnet ist."

Die „gerichtliche Verantwortung" schreitet sodann zu dem klaren und gründlichen Beweise, dass in der angeklagten Lehre kein Atheismus enthalten sei.

Erstes logisches Axiom:

„Wer gewisse Bestimmungen einer Sache (in einem Begriffe) läugnet, hebt dadurch nicht nothwendig die Sache (den Begriff) selbst auf.

Nun werden in jenen Aufsätzen allerdings gewisse Bestimmungen im Begriffe der Gottheit geläugnet.

Daraus aber folgt nach keiner Logik, dass dadurch die Gottheit selbst aufgehoben werde, und sonach jene Aufsätze atheistisch seien."

Fichte zeigt, dass in den Aufsätzen geläugnet sei;

1) Die Ausgedehntheit Gottes im Raume, oder seine Körperlichkeit. Hierbei werden die betreffenden Begriffe so klar, als möglich erörtert.

„Sollte demnach dem gegnerischen Verstande dadurch nichts klar werden, weil es ihm etwa gänzlich an Vorkenntnissen fehlt, so wird wenigstens anderen die Sache dadurch klarer werden. Er, der Gegner, sei nur so billig, aus dem, was er nicht versteht, mir nicht neue Ketzereien zu machen, sondern sich zu bescheiden, dass ers nicht verstehe, und dabei anzuerkennen, dass er von einer Sache Notiz genommen, die ihn nichts angehen kann, da er davon nichts versteht."

Am Schlusse der Erörterung wird der Satz: Gott ist ein Geist, als Negation der Körperlichkeit gut befunden, aber als positiver, zur Bestimmung des göttlichen Wesens dienender Satz, sei er ganz unbrauchbar; „denn wir wissen ebenso wenig, worin das Wesen eines Geistes, als wir wissen, worin das Wesen Gottes

bestehe.“ Demnach sei in den Aufsätzen auch mit Recht geläugnet worden:

2) Die Begreiflichkeit Gottes. Jeder Begriff ziehe Schranken, wie schon das Wort selbst sagt, setze also etwas Endliches. Ein begriffener Gott sei mithin gar kein Gott. — Schliesslich heisst es:

„Und nun — ist es denn Atheismus, ist es denn eine Heterodoxie, ist es denn auch nur eine neue, ungewöhnliche Behauptung, dass Gott unbegreiflich sei? Sagt nicht die Bibel, dass Gott ein Licht sei, zu dem Niemand kommen könne, dass ihn noch nie Jemand erkannt habe u. dergl.; steht es nicht fast in allen Katechismen mit unseren eigenen Worten, dass Gott unbegreiflich sei; weiss diess der Gegner nicht sowohl, als wir, und sagt er es nicht vielleicht selbst bei anderen Gelegenheiten? Aber freilich, die Worte und das Verfahren der Gegenpartei stehen nicht selten im Widerspruch: und indem sie noch sagen, Gott sei unbegreiflich, stellen sie einen sehr genau bestimmten Begriff desselben auf, und bezüchtigen des Atheismus jeden, der consequenter ist, denn sie.“

Zweites logisches Axiom:

„Wer gewisse Beweise für eine Sache läugnet, läugnet darum nicht nothwendig die Sache selbst. Nun läugnen wir allerdings gewisse Beweise für das Dasein Gottes. Daraus aber folgt nicht, dass wir das Dasein Gottes selbst läugnen.“

Der Glaube an eine übersinnliche Welt gehöre unter die unmittelbaren Wahrheiten, sei sonach gar keines Beweises, keiner Vermittelung durch andere Wahrheiten fähig. Aus der Existenz der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben zu schliessen, erklärt Fichte sich unfähig; denn er nehme gar keine selbstständige Existenz der Sinnenwelt an. Der Gegner möge ihn also einen Akosmisten, nicht aber einen Atheisten nennen.

Am Ende des ersten Abschnittes wird auf die anderweitigen Beschuldigungen eingegangen:

„unsere Grundsätze gingen überhaupt auf die Ausrottung der religiösen Denkart, sie stritten insbesondere gegen die christliche Religion; sie seien der Sicherheit der Staaten gefährlich.“

Fichte beruft sich hierbei auf die den Anklägern ganz unbekannten geistigen Bedürfnisse seiner Zuhörer, welche „Gründlichkeit und Offenheit“ forderten, denen gegenüber man „nicht politisch klug verdecken und bemänteln könne,“ und mit den herrschenden seichten Deductionen nicht auskomme. — „In der

Appellation" heisst es dann weiter, „habe ich, wie ich hoffe, dargethan,

„dass es gerade die Grundsätze unserer Ankläger sind, die da offenbar auf Vertilgung alles Sinnes für das Ueberirdische, und auf allgemeine Verbreitung fleischlicher Denkart, thierischer Lüsternheit, Rohheit und Zügellosigkeit abzielen; und dass nichts, als unsere Grundsätze den allerdings in Verfall gerathenen religiösen Sinn unter den Menschen wieder herstellen können. Ich hoffe dargethan zu haben, dass es gerade unsere Ankläger sind, welche die erhabene Lehre des Christenthums verunedelt und erniedrigt, sie um ihren wahren Sinn, ihren eigenthümlichen Charakter, alle ihre Kraft gebracht haben; und dass es nur die Grundsätze unserer Philosophie sind, die das innere Wesen dieser Lehre wieder an das Licht bringen können. Ich hoffe dargethan zu haben, dass es gerade die Grundsätze unserer Ankläger sind, welche, indem sie den fleischlichen Sinn autorisiren und heiligen, und alles Gefühl für etwas Höheres unter den Menschen ausrotten, zugleich die heilige Idee des Rechts und der Unterwürfigkeit unter ein Gesetz vertilgen, und an die Stelle derselben blinde Willkür in allen Ständen setzen, Gewaltthätigkeit, Störrigkeit, unbelehrbaren Sinn, und den Wahn, dass jedes Amt im Staate, das sie übertragen, ein Almosen von ihrer persönlichen Milde sei, bei den Mächtigen; Niederträchtigkeit, Ränkesucht, Angeberei, und die ganze elende Denkart des rechtlosen Sklaven bei den Untergebenen, vereint mit dem Drängen, sich an einen Platz emporzuarbeiten, wo er andere ebenso drücken könne, als er jetzt selbst gedrückt wird; welches alles nur mit der allgemeinen Verzweiflung sich enden kann: — dass es also gerade diese Grundsätze sind, welche nicht die Sicherheit der Staaten, sondern die Möglichkeit, dass überall einer sei, aufheben, indem sie alle Gesetzmässigkeit aufheben, und die Nation in eine Kaste von Herren, und in einen Haufen von Sklaven theilen.

Unsere Lehre macht jedem Menschen sein eigenes Geschäft heilig, durch die erhabene Idee der Pflicht, und lehrt ihn für dieses sorgen, ohne um andere sich zu kümmern. Sie lehrt ihn Verzicht thun auf allen Genuss, verschmähen das Ringen um die vermeinten Güter, Freuden und Ehren anderer; und macht ihn sonach sicher zum nützlichen, ruhigen, zuverlässigen Bürger."

Mit gutem Grunde wird hervorgehoben, dass die Angeklagten stets Gründe, und zwar unwiderlegte Gründe aufgestellt haben, während die Ankläger

„nur gesagt und versichert haben, wir hätten unrecht, und sie recht. Ihr gegenwärtiger Vortheil gründet sich sonach nur darauf, dass sie das Glück haben, einer äusseren Macht anzuzeigen, und wir, uns nur vertheidigen, Wie, wenn die Rollen verwechselt würden, und auch wir unsererseits etwa einmal zur Anzeige bei einer bestehenden Staatsgewalt gelangten? Wenn nicht zugleich auch unsere Gesinnung der des Gegners ebenso entgegengesetzt wäre, als unsere Lehre der seinigen, und wir uns einfallen lassen könnten, zur Vertheidigung der Wahrheit ein anderes Mittel zu gebrauchen, als ruhige

Belehrung: so würden dann wir mit Gründen, wie sie ohne Gründe, ihre Schriften confisciren lassen müssen, als atheistisch, abgöttisch, gotteslästerlich, verführerisch, und vom Grund aus verderblich; so würden dann wir mit Gründen, wie sie ohne Gründe, in Requisitionsschreiben, zu denen wir ihre eigenen fast wörtlich brauchen könnten, auf die „ernstliche Bestrafung ihres Frevels“ zu dringen haben. Kurz, nach dem Gesagten ist die wahre Schuld unserer Lehre die, dass sie die Lehre der schwächeren Partei ist, wie es ihnen scheint — denn auf mögliche geistige Stärke rechnen sie gar nicht, sie rechnen nur auf Fäuste, — dass sie durch keine bewaffnete Macht unterstützt wird. Nach demselben Argumente war ehemals auch die protestantische Lehre, zu welcher Partie unsere Verfolger sich rechnen, falsch; sie ist wahr geworden, seitdem sie dieses Argument auf ihre Seite zu ziehen gewusst hat. Will man denn dieselben Ausschweifungen der menschlichen Vernunft stets wiederholen, und wird denn das Menschengeschlecht auch nicht einmal durch Erfahrung klüger?“

In folgender Stelle wird die äusserliche Vermittelung zurückgewiesen; mit Grundsätzen, welche verderblich sind und fallen müssen, darf kein Friede geschlossen werden.

„Jede Aussöhnung, jede Annäherung beider Parteien, als Resultat einer Unterhandlung (nicht etwa als von selbst kommendes Resultat der Zeit), ist unmöglich, und der ist ein Kind an Erfahrung, der sie erwartet. Gehe nur, gutmüthiger Freund des Lichts, und demonstrire dem Obscuranten sein Unrecht, das dir so leicht zu demonstriren scheint. Er gibt dir vielleicht deine ganze Demonstration zu; aber schon darin, eben darin, dass du demonstrirst und räsonnirst, liegt dein Unrecht; die Waffen sogar, mit denen du streitest, sind verboten, Du sollst glauben und gehorchen. Weisst du denn nicht, dass diese Vernunft selbst, auf welcher du fussest, verderbt und vergiftet ist, und dass du die übernatürliche Regel, wie du des natürlichen Lichts dich zu bedienen habest, erst aus ihren Händen erhalten musst? (So weiss ich z. B. sehr gewiss, dass ich durch diese meine Vertheidigung bei meinem eigentlichen Ankläger nichts ausrichte. Wenn er sie zu Ende gelesen haben wird, falls er diess ja thut, wird er sagen: Fichte soll nicht räsonniren, sondern sich unterwerfen. Für ihn schreibe ich sie auch nicht; sondern um denjenigen, die mich vor seiner Gewaltthätigkeit schützen können, zu zeigen, dass ich dieses Schutzes werth bin.)“

Vollkommen zeitgemäss ist die Erörterung über Lichtfreunde und Obscuranten, so wie über das, was den Universitäten frommt, abgesehen von der Frage, ob diese „ehrwürdigen“ Anstalten vielleicht gänzlich unheilbar sind.

„Ich will zwar nicht behaupten, dass es der Zahl nach mehr Freunde des Lichts gebe, als Obscuranten; aber die ersteren übertreffen an Gewicht. Auf ihrer Seite ist in der Regel das Talent, die Beredsamkeit, die guten und gründ-

lichen Kenntnisse; auf der anderen Seite ist in der Regel Unbehülflichkeit in Wort und Sache, Weitschweifigkeit und Plattheit, Unwissenheit oder unnütze Kenntnisse. Die ersteren vermögen auszusprechen, was sie denken, und einen Ruf zu machen; die letzteren haben grösstentheils keinen Vortrag, und können nur innerlich verschmähen und verwünschen, wo sie nicht einmal die Gelegenheit ersehen, ein Confiscationsrescript, oder ein Requisitionsschreiben schleichend zu veranlassen, dessen beabsichtigter Success doch immer sehr zweifelhaft bleibt.

Auf dieser Seite ist ewig dauernder guter Ruf. Die Obscuranten haben die Freunde des Lichts ihrer Zeit und aller folgender Zeitalter gegen sich. Ihre Schande stirbt nie, und wird im Fortgange der Zeiten nur grösser. Wer kennt jetzt Ioachim Lange anders, denn als einen ketzermacherischen Verfolger, und wer wird nur in der künftigen Generation Goeze anders kennen? — Was mehr ist; die Obscuranten haben sogar die Obscuranten der künftigen Zeitalter gegen sich: sie überleben gemeiniglich ihren guten Ruf sogar bei ihrer Partei, und verlieren ihn sicherlich auch bei dieser nach ihrem Tode. Die Obscuranten jeder künftigen Generation nennen die der vorhergehenden bei ihrem wahren Namen; denn auch sie sind durch den Fortgang der Zeiten mit fortgerissen worden. Es gibt sicherlich keinen einzigen Obscuranten, der nicht diese Benennung sich verbäte, und sich dann doch auch für aufgeklärt hielte. Aufklärung soll, nach ihnen, denn wohl sein, nur gehen die Gegner darin zu weit. Wie aber ist es doch möglich, dass sich diese für aufgeklärt halten? Nicht anders, als so, indem sie wieder höher stehen, als andere: und diese anderen, diese sind nur die Obscuranten. Im Gegentheil dauert das Verdienst und der Rum, in irgend einem Zeitalter das Menschengeschlecht auf eine höhere Stufe gebracht zu haben, durch alle Zeiten; wenn auch die Nachwelt wiederum viel weiter vorgerückt wäre. Ohne Zweifel war die Universität Wittenberg, als sie Luther und Melanchton zu Lehrern hatte, bei den Päpsten und ihrem Anhange, und bei dem Albertinischen Herzoge Georg in sehr üblem Rufe; dafür war sie bei den verständigen und aufgeklärten Männern der damaligen Zeit in gutem Rufe; und noch lebt ihr Ruhm unter uns, und wird von Jahrhundert zu Jahrhundert fortleben. Dieses sah ohne Zweifel der Ernestinische Churfürst Friedrich der Weise, der schon dadurch seinen Beinamen und seinen unsterblichen Ruhm verdiente; er war stark genug, jenen üblen Ruf zu verachten, und hinterliess seinen durchlauchtigsten Urenkeln ein Beispiel der wahren Ehre.

Unsere gute Universität Jena hat ihren Ruhm bei den Freunden des Lichts; der gute Name ist ihr zugefallen, und sie wird, wie mir es scheint, nichts zu thun haben, als zu arbeiten, dass sie hinter ihrem Ruhme nicht zurückbleibe. Begnügen sich doch gewisse andere Universitäten, die uns in Vormundschaft nehmen zu wollen scheinen, mit dem ihrigen bei der entgegengesetzten Partei. Diese Partei könnte mit ihnen vollkommen zufrieden sein, wenn sie nur ein wenig billig wäre. — Unsere gute Universität kann nunmehr gar keinen an-

deren Weg mehr zum Ruhme einschlagen, als den sie bisher gegangen, wenn auch ihre Lehrer oder ihre durchlauchtigsten Erhalter diess wollen könnten. Eben in ihrem guten Rufe besteht ihr eigentliches Verbrechen: und dieses mag auch wohl jetzt einen beträchtlichen Theil von der Schuld der Beklagten ausmachen. Es ist nur Eine Bedingung, unter welcher die Gegenpartei sich mit unserer Universität aussöhnen könnte; die, dass sie in dieselbe Obscurität und denselben üblen Ruf versinke, durch den gewisse andere Universitäten bedeckt sind, und, was in ihrer Lage aus dem ersten erfolgen muss, völlig zu Grunde gehe. Die Maasregeln, die sie vorgeschlagen haben, sind der sichere Weg, zu diesem Ziele zu gelangen."

Der zweite Abschnitt der Verantwortung sucht zu erklären, wie eine so grundlose Beschuldigung entstanden sei. Die wahre Quelle derselben sei die Schrift: „Schreiben eines Vaters an seinen Sohn, über den Fichte'schen und Forberg'schen Atheismus." Diese durch grobe Unwissenheit, persönliche Erbitterung und Verdrehungssucht ausgezeichnete Schmähschrift, sei dem Dr. der Theologie, Gabler in Altdorf, zugeschrieben worden; ihre Verbreiter hätten das Gerücht seiner Verfasserschaft überall ämsig ausgestreut, bis er öffentlich dasselbe für eine „grobe Verläumdung" erklärt habe. Fichte vermuthet als Verfasser einen Gelehrten in Jena, der wegen seiner Lügenhaftigkeit und Verläumdungssucht mit Schande und allgemeinem Hasse bedecht, und oft in Injurienprozesse verwickelt sei. Derselbe habe ihn (F.) schon öfter als „Feind der Religion und der Staaten" verschrieen. Die jüngste Schrift dieses elenden Pasquillanten nun liege dem Kursächsischen Requisitionsschreiben zum Grunde, welches dieselben Stellen anschuldige, die in dem „Schreiben eines Vaters" u. s. w., angeführt sind. Das sei die bewegende Kraft, welche schon sechs Regierungen (die Hannöversche hatte das Beispiel Kursachsens bereits nachgeahmt) gegen die Jenaer Atheisten verhetzt habe!

Im dritten Abschnitt wird untersucht, wie es möglich war, „dass ernsthafte Gelehrte und sogar ein weise Regierung verleitet werden konnten, jener verächtlichen Quelle so hohe Bedeutung beizulegen und solche Maassregeln zu ergreifen." Es sei kaum erklärbar, wie gelehrte Theologen die bezeichnete Schmähschrift nach Ursprung und Gehalt nicht richtiger gewürdigt hätten. Aber

„Die Triebfeder ist klar; sie ist notorisch; nur, dass keiner den Namen des Dinges aussprechen will. Ich bin überhaupt nicht gemacht, um hinter

dem Berge zu halten; und ich will es besonders hier nicht; indem ich dieser Angriffe nunmehr müde bin, und für diesesmal entweder mir Ruhe verschaffen will für mein ganzes übriges Leben, oder muthig zu Grunde gehen. Ich also will es sein, der den Namen dieses Dinges ausspricht. Ich bin ihnen ein Demokrat, ein Jacobiner; diess ist's. Von einem solchen glaubt man jeden Gräuel ohne weitere Prüfung. Gegen einen solchen kann man gar keine Ungerechtigkeit begehen. Hat er auch diesesmal nicht verdient, was ihm widerfährt, so hat er es ein andermal verdient. Recht geschieht ihm auf jeden Fall: und es ist politisch, die das wenigste Aufsehen erregende, die populärste Anklage zu ergreifen, um seiner habhaft zu werden.

Dass ich ihnen das bin, dieser sträfliche Demokrat und Jacobiner, und dass ich ihnen desswegen unaussprechlich verhasst bin, ist notorisch."

Zum Ueberfluss erwähnt Fichte noch:

„Es ist mir ein bei der gegenwärtigen Gelegenheit geschriebener Brief eines chursächischen Ministers bekannt, in welchem von unserem vermeinten Atheismus geradezu gesprochen wird, als von einer neu erfundenen Maassregel dieser Demokraten."

Auf seine demokratischen Ansichten geht Fichte näher ein in folgender ausgezeichneten Vertheidigung:

„Es ist nicht mein Atheismus, den sie gerichtlich verfolgen; es ist mein Demokratismus. Der erstere hat nur die Veranlassung hier gegeben. Vertheidige ich mich nur gegen das, was man wirklich hören lässt, so ist das Verfahren gegen mich nur aufgehoben; man fährt fort, mich zu hassen und zu verwünschen, und ergreift die nächste Gelegenheit, um mich noch fester zu fassen. Ich muss, wenn ich auch für die Zukunft mir Ruhe verfechten will, geradezu auf den wahren Sitz der Anklage losgehen; ich muss mich vorzüglich vertheidigen gegen das, was sie bloss im Herzen denken.

Ich bin also ein Demokrat. Was ist denn nun diess, ein Demokrat? Etwa ein solcher. der die demokratische Regierungsverfassung als die einzig rechtmässige aufstellt, und deren Einführung empfiehlt? Ich sollte meinen, wenn er diess, selbst unter einer monarchischen Regierung, bloss in gelehrten Schriften thut, so könnte man die Widerlegung dieser Meinung, wenn sie unrecht ist, anderen Gelehrten überlassen, So lange er nicht eine äussere Handlung vollzieht, um die bestehenden Regierungsverfassungen wirklich zu stürzen, und die ihm gefällige an die Stelle derselben zu setzen, sehe ich nicht ein, wie seine Meinung vor den Richterstuhl der Regierung auch nur gelangen könne, vor welchen nur Thaten gehören. Jedoch ich weiss, dass über diesen Punkt die Gegner anders denken, denn ich. Denken sie, wie sie wollen; passt denn jene Anklage auf mich, und bin ich denn ein Demokrat, im oben angegebenen Sinne des Wortes? Sie mögen freilich, seitdem sie ihren Begriff von mir festsetzten, und über mein Bild in ihrer Phantasie Demokrat schrieben, nicht mehr von mir gehört oder gelesen haben. Nun, so

lassen sie sich jetzt einen Auszug aus meiner Grundlage des Naturrechts Bd. III. S. 158 ff. geben. Man wird ihnen keinen Schriftsteller nennen können, der sich entscheidender und mit stärkeren Gründen gegen die demokratische Regierungsform, als eine absolut rechtswidrige Verfassung, erklärt habe. Lassen sie sich überhaupt einen ehrlichen Auszug aus jenem Buche machen. Sie werden finden, dass ich eine Unterwürfigkeit unter das Gesetz, und eine Aufsicht desselben über die Handlungen der Bürger fordere, wie sie noch von keinem ihrer Staatsrechtslehrer gedacht, in keiner ihrer Verfassungen zu realisiren versucht worden. Die meisten Klagen, die ich gegen dieses System gehört, waren darüber, dass es der Freiheit (der Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit) der Menschen so grossen Abbruch thäte. Ich bin sonach weit entfernt, Anarchie zu predigen.

Doch, es ist wohl weit gefehlt, dass sie mit diesem Worte einen bestimmten Sinn, und den wissenschaftlich richtigen Sinn verknüpfen sollten. Es wäre mir vielleicht möglich, wenn alle die Gelegenheiten, bei denen sie sich dieses Ausdrucks bedienen, zusammengenommen würden, zu sagen, welchen Begriff sie eigentlich damit verbinden; und es ist sehr möglich, dass ich in diesem Sinne ein sehr entschiedener Demokrat bin; es ist wenigstens so viel gewiss, dass ich lieber gar nicht sein möchte, als der Laune unterworfen sein und nicht dem Gesetze." —

Weiter führt Fichte seine ganze Vergangenheit als Beweis an, dass er der ruhigste Bürger sei. Trotz aller gegen ihn schon geübten Kundschafterei, Angeberei, Brieferbrecherei habe es doch noch Niemanden gelingen wollen, ihn zu Schuld und Strafe reif zu machen.

„Dieser verhasste Demokrat, was hat er denn sogar damals, als er jene literarische Sünde begangen haben soll, als er allenthalben nur Gast, keine Verbindlichkeit, als die des Gastes gegen irgend einen Staat hatte, was hat er denn auch damals gethan, um seine vermeinten demokratischen Grundsätze zu realisiren? Wen es interessirt, noch jetzt die peinlichst genaueste Untersuchung darüber anzustellen, dem will ich selbst mit den bestimmtesten Nachrichten, wo, und mit wem ich zu jeder Zeit gelebt habe, an die Hand geben; und findet sich die geringste Schuld an mir, wird mir auch nur Ein verdächtiger Schritt in meiner Lebensgeschichte nachgewiesen, so will ich mich aller Sünden schuldig geben, deren meine ärgsten Feinde mich nur beschuldigen können."

„Aber ich bin denn doch nun einmal Gelehrter; und nach der Meinung angesehener Politiker sollen, ausser dem eigenthumslosen und rechtlosen Pöbel, mehrere unter diesen, unzufrieden damit, dass sie nicht selbst die ersten Stellen im Staate bekleiden — diese nebst dem Pöbel allein sollen es sein, die eine Revolution in den bestehenden Staatsverfassungen wünschen. — Ich weiss nicht, und kann nicht wissen, ob es überhaupt dergleichen Gelehrte, wie sie dieselben bechreiben, gibt oder nicht; aber jene Politiker erlauben

mir, ihnen ein untrügliches Kriterium anzugeben, welche Individuen nicht zu dieser Klasse gehören. Es sind diejenigen, welche ihre Wissenschaft lieben, und zeigen, dass sich dieselbe ihres ganzen Geistes bemächtigt hat."

„Ich kann keine Revolution wünschen, denn meine Wünsche sind befriedigt. Ich kann keine Revolution herbeiführen und unterstützen wollen, denn ich habe dazu nicht Zeit; meine Zeit ist für ganz andere Dinge, die der Ruhe bedürfen, bestimmt. Es wäre etwas völlig Neues und Unerhörtes in der Menschengeschichte, dass der Urheber eines neuen, ganz speculativen Systems sich auch an die Spitze einer politischen Revolution stellte."

„Wenn denn nun diess Alles notorisch ist, was beabsichtigt man denn durch jenen Ausruf: „er ist ein Demokrat," durch jenen unauslöschlichen Verdacht, durch jenen bitteren Hass, mit welchem man, — denn ich bin müde, von mir allein zu reden — eine Menge verdienter Gelehrten und Schriftsteller in Deutschland verfolgt, an denen man ebenso wenig Schuld finden wird, als an mir? Was beabsichtigt man durch jenes terroristische Verleumdungssystem, welches man mit so viel Wohlgefallen aufnimmt, so kräftig unterstützt, so fürstlich belohnt? Wenn es denn wirklich wahr wäre, dass einige dieser Schriftsteller einigen der bestehenden Regierungen nicht gute Absichten zugetraut, dass sie sie im Verdachte der Illegalität und der Gewaltthätigkeit gehabt hätten, werden dieselben denn nun dadurch widerlegt, dass man gegen sie wirklich gewaltthätig verfährt — und mit den Waffen, deren sich sonst nur die Niedrigsten im Volke bedienen, mit den Waffen der Verleumdung? Wenn es wahr wäre, dass einige unter diesen Schriftstellern den bestehenden Regierungen abgeneigt wären; werden sie ihnen denn dadurch versöhnt werden, dass diese Regierungen sie in beständigem Schrecken erhalten, und jede Gelegenheit ergreifen, sie zu verderben? Jedoch, das will man auch wohl nicht, sie aussöhnen; denn, dass in der Brust des Menschen auch eine Macht ruhe, die sich durch keinen Mechanismus fesseln und durch keinen Mechanismus ersetzen lasse, und dass das Talent ein nicht zu verachtender Alliirter sei, will man noch nicht anerkennen. Will man sonach etwa nur Rache nehmen? Dieser Zweck wäre zu klein für Regierungen; nur beleidigte Subalternen können ihn haben: aber die Regierungen werden leider oft unwissentlich zu Werkzeugen dieser niederen Leidenschaften gemacht.

Ich erkläre hierdurch mit der entschiedensten Freimüthigkeit, dass gegenwärtig kein anderes Land in Europa ist, in welchem ich lieber leben möchte, als Deutschland; und keine Lage, die ich mehr wünsche, als die, in welcher ich wirklich mich befinde. Ich bedarf nur der Ruhe um mich herum und persönlicher Sicherheit; alles übrige will ich mir selbst verschaffen. Jene beiden Güter haben bis jetzt die deutschen Gesetze mir gewährt. Aber, wenn es denn nunmehr wirklich dahin kommen sollte, und der Plan gemacht wäre, und seine Ausführung bei uns anheben sollte, dass in Deutschland keine Ruhe und bürgerliche Sicherheit mehr für den Schriftsteller wäre, dass Alle durch das

Gesetz geschützt würden, nur er nicht: so bleibt ja nichts übrig, als zu gehen, wohin man uns ausstösst. Wo darauf zu rechnen ist, dass nur Gewalt gelte, da kann man ja hoffen, selbst einen Theil derselben an sich zu ziehen, um sich dadurch zu schützen. Ganz unleidlich ist nur der Zustand, da uns das Gesetz beschränkt, aber nicht beschützt. Und so werden hoffentlich noch mehrere rechtliche Deutsche denken."

Am Schlusse setzt Fichte auseinander, dass die gegen ihn erhobene Verläumdung nie ganz wieder gut zu machen sei; denn bei vielen Personen hafte sie, wie man auch dagegen sich vertheidige. Sollten die Ankläger aber, wie es allgemein heisse, sich zu keinem Widerrufe verstehen, so möge man sich mit der genommenen Rache begnügen, und ihm und seines Gleichen wenigstens Ruhe zu philosophischen Untersuchungen lassen; sie würden ferner nicht Dinge berühren, zu deren Discussion die Zeit nicht reif scheine.

Hinter der „gerichtlichen Verantwortung" sind mehrere Beilagen abgedruckt.

Beilage A. ist die „Appellation an das Publikum."

Beilage B. S. 302—304. „Nothgedrungene Protestation gegen ein falsches Gerücht" von Dr. Gabler in Altdorf. G. weist mit Entrüstung die Verläumdung von sich, dass er der Verfasser des „Sendschreibens eines Vaters" u. s. w. sei, und überlässt die Verbreiter derselben „ihrer eigenen Scham und Schande." Er betheuert, wie sehr er Fichte und seine Freunde, obwohl er ihre Ansichten nicht theile, schätze und verehre. Nur durch freie Forschung, nicht durch blinden Glauben könne die Wahrheit gewinnen. Ganz wie für den heutigen christlichen Staat und die theologischen Politiker geschrieben, ist die Mahnung:

„Und ich würde es sehr bedauern, wenn diese denkenden Männer durch äussere Umstände gehindert würden, ihre Urtheile frei und offen darzulegen; denn diess wäre wahrer Verlust für die Wahrheit, die nur durch Untersuchungsfreiheit gedeihen kann. Die Theologie würde dann erst recht verdächtig, wenn sie zu ihrer Erhaltung fürstlicher Hülfe bedürfte: sie muss sich durch einleuchtende Gründe selbst schützen können, oder sie ist nichts werth."

Beilage C. (S. 304—326) ist das: „Schreiben eines Vaters an seinen studirenden Sohn über den Fichte'schen und Forberg'schen Atheismus." 1798. Mit dem Motto: Da sie sich für Weise hielten, sind sie zu Narren worden. Röm. 1, 22. — Einige Mittheilungen aus diesem köstlichen Akten-

stücke können wir uns nicht versagen. Der zärtlich besorgte Vater nennt die beiden Aufsätze solche,

„worinnen Grundsätze aufgestellt werden, deren Verbreitung ganz gewiss den nachtheiligsten Einfluss auf Religion und Moralität haben würde, wenn sie Beifall finden sollten. Von Christenthum könnte alsdann die Rede nicht mehr sein. Es könnte nach diesen Grundsätzen gar keine Religion mehr stattfinden, und der Glaube an eine Gottheit, an ein von der Welt unterschiedenes höchstes Wesen wäre baarer Unsinn. Ich halte es daher für nöthig, mein lieber Ferdinand, dir meine Gedanken hierüber schriftlich zu eröffnen u. s. w.“

Er empfiehlt auch Gegengift:

„Die Ungereimtheiten und Lächerlichkeiten der Fichte'schen sogenannten Philosophie sind sehr einleuchtend dargestellt in einem Buche, welches ich dir, lieber Ferdinand, zum Lesen empfehlen will. Es führt den Titel: Leben und Meinungen *Sempronius Gundibert's*, eines deutschen Philosophen. Berlin und Stettin 1798. Du wirst dir ein kleines Verdienst erwerben, wenn du deine Freunde auf dieses Buch, nachdem du es selbst gelesen und geprüft hast, aufmerksam machst. Vielleicht werden doch manche dadurch abgehalten, die edle und gemeiniglich kurze Zeit, die sie auf Universitäten zubringen, mit leeren Grillenfängereien zu verderben, und sich zu künftigen Aemtern unbrauchbar zu machen. Uebrigens könnte man Herrn Fichte seine Freude gönnen, wenn er seine obscure Weisheit für sich behielte. Dass er aber sogar seine atheistischen Grundsätze jungen Leuten beibringt, die sich zu den wichtigsten Aemtern im Staate und in der Kirche vorbereiten wollen, das ist unverzeihlich, und das kann keinem Freunde der Religion und der Tugend gleichgültig sein.“

— — „Dass der gröbste Atheismus auf einer christlichen Universität öffentlich gelehrt wird, ist doch gewiss unerhört.“ — —

— „Uebrigens möchte ich doch Herrn Fichte fragen, ob es mit Moralität bestehen könne, Jünglingen, die zum Theil zum Lehramte in Kirchen und Schulen bestimmt sind, offenbar atheistische Grundsätze beizubringen? Eine christliche Obrigkeit wird doch sicher keine Atheisten zu geistlichen Aemtern befördern wollen. Solche Prediger und Schullehrer werden also doch zum Schein lehren müssen, es sei ein Gott.“

Ist diess nicht Alles wie von gestern? Wir haben es in der That fast Wort für Wort in den ministeriellen Schriften und Zeitungsartikeln gelesen, welche die *in majorem dei gloriam* und zum Schutze des monarchischen Prinzips gegen akademische Lehrer der Gegenwart ergriffenen Maassregeln betreffen.

Der aufgeschreckte Vater führt auch Stellen des „philosophischen Journals“ an, und sucht sie in seiner Weise zu widerlegen, oder vielmehr als Sophistereien und verworrenes Schulgeschwätz darzustellen. Ausserdem setzt er seinem Sohne die Wichtigkeit

der Religion und des Gottesglaubens für die Moral auseinander. Sein Hauptzweck ist aber offenbar die Denunciation bei der Staatsgewalt.

Beilage D. (S. 327—332.) „Ueber des Herrn Professors Fichte Appellation an das Publikum. Eine Anmerkung aus der deutschen Uebersetzung des ersten Bandes von Saint-Lamberts Tugendkunst besonders abgedruckt." Der Verfasser empfiehlt zunächst eine ähnliche Gegenschrift, welche eben in Hannover erschienen war: („Appellation an den gesunden Menschenverstand" u. s. w.), mit der Prophezeiung: die gemeinen Leute, wenn sie vom Fichte'schen Atheismus hörten oder läsen, würden „fürchterliche Atheisten" werden. In der genannten Anmerkung wird gleichfalls gegen die gräuliche Lehre Fichte's und Forberg's, „diese trostlose, bodenlose, für die Staatsruhe äusserst gefährliche Lehre," zu Felde gezogen, wie es einem treuen Staats- und Kirchennachtwächter geziemt; auch ein Ausfall La Harpe's gegen die französischen Philosophen, deren Sophismen so viele Verbrechen erzeugt hätten, wird zu Hülfe genommen. Der glänzende Schluss lautet, wie folgt:

„Nicht freimüthige Aeusserungen wollen wir unterdrücken; nicht philosophische Untersuchungen wollen wir hemmen: aber wir danken es unserer Obrigkeit, dass sie über den Vortrag der Schullehrer wacht und die Entstehung einer Sophistenbrut zu verhindern sucht, die, gleich der Encyclopädistenbrut, darauf bedacht sein könnte, das Eigenthum wie ein Gedankending zu behandeln; wozu eine, vor einigen Jahren zu Danzig bei Troschel herausgekomme Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution, deren Verfasser dem sich selbst setzenden Ich des Herrn Professors Fichte nicht unbekannt sein kann, junge Leute leicht verleiten könnte; sowie diese Schrift den Zusammenhang des Idealismus mit der Revolutionirsucht beurkundet. Hat nicht bereits ein anderer Jenaischer Literator Fichte's Wissenschaftslehre und die französische Revolution zusammengestellt und gesagt: sie seien die zwei grössten Tendenzen des achtzehnten Jahunderts? (Man sehe Schlegel's Athenäum das zweite Stück.)

Kann es dem Staate gleichgültig sein, was für philosophische Theoreme seine künftigen Religionslehrer und Justitiarien auf einer Universität einsaugen? Diess ist die Frage?

Beilage E. S. 333. Ist eine kurze Beseitigung des Gerüchts der Gabler'schen Verfasserschaft.

So viel von Fichte's Atheismus. Da die Benennungen für alle Unbequemen und ihre Bestrebungen, welche die Ruhe des

wiederkäuenden *status quo* stören, als: Jakobiner, Demagogen, Negation, destructiv, subversiv u. s. w. ziemlich veraltet sind, und selbst das Wort Kommunisten, welches so schöne Dienste geleistet hat, bereits nicht recht mehr zieht, so mögen die Leute, welche einmal ohne solche Vernichtungswörter nicht leben können, den probaten Namen Atheisten wieder auffrischen. Er ist immer noch der erschreckendste und wirksamste, wo irgend ein vorwärts strebender Ehrenmann bei der grossen Klasse der Schwachherzigen und Gedankenlosen angeschwärzt werden soll.

K. Nauwerck.

VII.

Ueber das Verhältniss der geschichtlichen Entwickelung zum Absoluten.*)

(Vier Thesen des Professors Gabler.)

II.

Nicht Gott als Gott ist Dasjenige, was in der Geschichte seine Entwickelung hat; was weder mit dem Begriffe Gottes, noch mit der menschlichen Freiheit sich verträgt. Diese muss sich vielmehr im Unterschiede von Gott und dem Absoluten befinden, um als wirkliche Freiheit sich bethätigen zu können.

Schulze. Solche Trennung Gottes und der Welt ist einseitig; denn man läugnet dabei die Wirklichkeit und Gegenwart Gottes in der Geschichte. Oder ist der Gott draussen (Gott als Gott) ein anderer, als der drinnen, so muss Gott als Gott näher definirt werden. Gott als Gott soll hier wahrscheinlich nur das Moment des In- und Ansichseins Gottes bezeichnen. Das Andere, Gott nicht als Gott, ist aber auch ein Moment Gottes, nämlich das in der Geschichte seiende. Gott als Gott ist aber vielmehr die Totalität seiner Momente. Wäre das die wahre Definition, wie sie es denn ist, so dürfte man die These nicht passiren lassen.

Gabler. Die göttliche Wirksamkeit in der Welt habe ich nie geläugnet. Gott ist aber nicht das, was in die geschichtliche Ent-

---

*) Vgl. das vierte Heft des vorigen Jahrgangs, S. 99 — 107.

wickelung fällt. Entwickelung kann nur dem Geiste zukommen, der noch nicht ist, was er sein soll, und erst durch Selbstthätigkeit werden soll, was er an sich ist, freies Wissen seines wahren Wesens, dazu aber eines ewigen Maassstabes, der absoluten Vernunft, bedarf, die sich nicht zu entwickeln braucht, obgleich sie im Universum ewig thätig ist.

Förster. Das Absolute tritt und tritt auch nicht in die Geschichte; das wahre Absolute bleibt an sich, und geht auch in die Entwickelung über.

A. Schmidt. Auch Herr Gabler setzt nicht das Absolute bloss an sich, vor der Zeit, sondern als das ewig sich gleich Bleibende in aller bedingten Erscheinung, die Totalität des logischen Lebens. So wird es erst möglich, dass Gott, als Gott, das in die Wirklichkeit hineingreifende Prinzip sei.

Schulze. Damit wäre aber gerade die zeitliche Entwickelung des Absoluten nicht ausgeschlossen; das Absolute fiele dann in die Zeit, als das in der Entwickelung wahrhaft Seiende.

Gabler. Mein Satz besagt nur, dass das, was sich entwickelt in der Geschichte, nicht das Absolute sei, welches als solches und für sich keiner Entwickelung bedarf. Das Absolute ist reine Energie, nur seine Wirksamkeit ist es, was in die Geschichte fällt.

Schulze. Eben weil das Absolute nur Energie ist, ist seine Wirksamkeit sein Sein selbst.

Gabler. Insofern es keine Energie gibt, ohne auch zu sein, habe ich nichts dagegen. Das ist aber noch keine Entwickelung des Absoluten selbst.

Förster. Doch! Oder das Absolute bleibt eingewickelt. Und dann schwebte es, wie bei Schiller, „nur hoch über der Zeit und dem Raume."

A. Schmidt. Als schaffend und wirkend ist es nicht jenseits.

Michelet. Und da es nie anders, denn als schaffend und wirkend gedacht werden kann, so ist es nie jenseits; das Princip geht in seinen Gebilden auf, und ohne diese absolute Immanenz ist keine Philosophie möglich. Erst der Geist, als freier, von allen natürlichen Bedingungen reiner Organismus, nicht die logische Idee, ist das wahrhaft Absolute. Als Geist tritt das Absolute nun allerdings in die Entwickelung. Die Zeit liegt aber im Absoluten selbst; sonst hätte es an ihr eine Gränze. Das Absolute bleibt also das Absolute, und ist in der Entwickelung als das Absolute gesetzt, weil alle Stadien im Absoluten selber enthalten sind.

Mätzner. Wenn aber das Absolute in seiner Entwickelung sich selber als eine zeitliche Succession von Thätigkeiten darstellt, so ist nicht das Absolute das Prinzip der Zeit, sondern die Zeit ist das wahre Prinzip des Absoluten.

Michelet. Das Absolute ist von Anfang an dasselbe. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nur scheinbar aussereinander. Die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft ist noch

nicht. In der Gegenwart ist Beides absolut eins; und das ist die Ewigkeit, die Zeit aber ein verschwindender Schein.

Mätzner. Und wird auch die jedesmalige Gegenwart als die absolute Gegenwart des Absoluten selber gefasst, so ist doch am Anfange die absolute Gegenwart nicht das allein Seiende, das, wobei es verharren kann, sondern es hat noch Stadien zu durchschreiten, nach deren Verlaufe die absolute Gegenwart erst ihre wahre Gegenwart erreicht.

Herr Gabler setzt dagegen das Absolute als schlechthin existirend; und nur mit einer solchen Ansicht kann ich übereinstimmen.

Michelet. Indem nur die absolute Gegenwart ist und die Zeitlichkeit der Entwickelung ein sich selbst auflösender Schein ist, so existirt auch nach meiner Ansicht das Absolute schlechthin in ewiger Gegenwart; es ist das einende Band in den auseinander getretenen Zeitmomenten. Diese wollen die Herren mir gegenüber als die Seite der menschlichen Entwickelung aus dem Absoluten entfernt halten, statt dass sie als ein Schein in ihm gefasst werden müssten; und hier möchte ich an die von Herrn A. Schmidt aufgestellte Vertheidigung der These anknüpfen. Er hat gesagt, das Absolute, als das Absolute, sei zwar das Prinzip des Universums, aber es könne darin wirken, ohne sich durch eine Entwickelung zu verändern. Von der Totalität der logischen Kategorien gebe ich diess allerdings zu. Nun entsteht aber die Frage: ob denn das Absolute als solches sein könne, was sich unterscheide von seinen Wirksamkeiten. Mir scheint erst das das wahre Prinzip sein zu können, was seine Wirkungen in sich schliesst. Denn sagen wir, Gott als Gott ist reine Wirksamkeit, seine Werke sind aber nicht er selbst, so machen wir das Absolute zu einem endlichen Prinzip, da der Zweck einer solchen Wirksamkeit dann ausser ihr fällt, im Werke. Die wahre Energie ist aber, wie schon Aristoteles sagt, Entelechie, d. h. eine solche, welche den letzten Zweck in sich selber hat. Das ist aber nur möglich, wenn die Werke selbst mit zu dieser Wirksamkeit gehören; und ich kann kein energirendes Prinzip das Absolute nennen, wenn die Produkte seiner Energie sich irgendwie von seinen Energien unterscheiden, weil das Absolute darin endete, also aufhörte, das Absolute zu sein.

A. Schmidt. Ich läugne nicht, dass das Absolute, weil es absolutes Prinzip ist, schlechthin Energie sei. Das Prinzip muss sich aber auch von seinen Werken unterscheiden. Denn als Energie ist es untrennbar, das Gesetzte dagegen ist unterschieden. Wenn ich mich an die Gedanken des philosophischen Systems anschliesse, von welchem Sie gemeinschaftlich ausgehen, so ist das einheitliche Leben der logischen Idee das in allen unterschiedenen Erscheinungen der Natur und des Geistes als ewig gleiche Gesetzmässigkeit waltende Prinzip; Natürliches und Geistiges wird gleichsehr durch diese in sich einfache Energie bewegt. So gern ich also zugebe, dass eine *ἐνεργεια* in ihren *ἔργοις* sein müsse, so muss doch ein

Prinzip, das sich zu unterschiedenen Daseinsformen als ein sich durchaus gleiches und in sich einfaches verhält, von diesen unterschiedenen Gestalten trennbar (χωριστόν), ein An- und Fürsichseiendes sein, wie denn auch Aristoteles die absolute Energie sich in dieser Weise gedacht hat. Sie fiel ihm nicht in den Prozess der Bewegung.

Michelet. Ganz vortrefflich hat Herr A. Schmidt auf den Punkt hingewiesen, der uns scheidet; und nur, wenn wir diese Differenz scharf ins Auge fassen, können wir eine Einigung hoffen. Herr A. Schmidt behauptet einen Unterschied zwischen der Wirksamkeit und dem Werke des Absoluten. Worin besteht dieser Unterschied? Er könnte nur entweder die Form oder das Substrat des Werkes betreffen. Schon bei jedem Menschenwerke, z. B. einem Tische, ist das Produkt und die producirende Thätigkeit des Tischlers der Form nach gar nicht unterschieden. Wenn der Künstler nicht ungeschickt gewesen ist, so hat er seinen Zweck im Werke ausgeführt: d. h. die Form in seinem Kopfe und die in dem Material realisirte sind identisch. Es bliebe also nur übrig, dass der Unterschied ins Stoffartige fiele. Hier ist nun freilich die thätige Form des Werkmeisters an einem andern Substrate, als die im Werke ausgeführte. Es ist also eine Unterschiedenheit der Substrate vorhanden, und Ursache- und Wirkung-sein sind Accidenzien zweier verschiedener Substanzen. Kann im Absoluten nun wohl ein solcher Unterschied statt finden? Endliche Ursachen freilich sind Subjecte, an denen gewisse Energien nur haften, weil deren Thätigkeit nur eine mögliche ist. Die Thätigkeit geht also auf ein anderes Substrat über, das dadurch auch nur in seinen Accedenzien geändert wird. Bei natürlichen Dingen ist diess Substrat nun die Materie, bei der geistigen Entwickelung der Geschichte der menschliche Wille. Aber nun weiter! Der Tischler und sein Tisch bleiben, als Endliche, bei der Aeusserlichkeit ihrer Substrate stehen. Das Absolute dagegen ist das, was seine Werke ihrem ganzen Umfange nach hervorbringt: die Materie so gut, als die Form. Das ist der Unterschied von Schaffen und Machen. Sind nicht also auch die Materie und die menschliche Freiheit, als die Substrate von Natur und Geschichte, noch reine Energien des Absoluten? Es theilt den endlichen Substraten seine Bestimmung mit, weil sie gänzlich aus ihm entsprungen sind. Diese Identität ist beim Substrate der Geschichte, bei der menschlichen Freiheit, schon ganz klar. Denn der Wille ist der Spiegel des Absoluten, in welchem es in unverhüllter Form als reine Thätigkeit erscheint; der sittliche Wille ist der absolute Inhalt selbst. Aber auch die Materie werden Sie als eine Manifestation des Absoluten ansehen müssen, und ihre Trägheit nicht für widersprechend mit der ewigen Wirksamkeit des Absoluten halten dürfen. Denn ist sie nicht in der ewigen Bewegung des Himmels in gleicher Thätigkeit, wie das Absolute? Und hat nicht schon Aristoteles im Rollen der Gestirne das actuale Sein der Gottheit wieder erkannt? Wenn Sie aber den aristotelischen Ausdruck χωριστόν für Sich anführen wollen,

so spricht er gegen Sie, weil er nicht das Getrenntsein des Prinzips vom Prinzipirten, sondern das Anundfürsichsein desselben in ihm bezeichnet.

Mätzner. Sie fassen Alles nur als Stufen in der Energie des Absoluten, vergessen aber, dass das Absolute sich auch zum Andern seiner dirimirt.

Gabler. Ja wohl! Ich gebe zu, dass das Absolute alle Unterschiede setzt. Das Gesetzte aber in seinem Unterschiede für sich und gegen Anderes wird eben damit selbstständig; seine Wahrheit aber besteht darin, diesen falschen Schein aufzuheben und sich von seinem Fürsichsein wieder auf sein Prinzip zurückzubeziehen. Indem das Absolute alle Unterschiede werden lässt, ist es selbst auch dieselbe Energie, welche sie alle wieder zur Einheit zurückführt.

Michelet. Gut! Was ist also hiernach die wahre Materie, die wahre menschliche Freiheit? Nicht die, welche in der Diremtion gegen das Absolute verbleiben, sondern Eins mit ihm geworden, d. h. seine Energien selber sind.

A. Schmidt. Herr Michelet behauptet die unmittelbare Identität der Energie und des Werks, da doch die Aufgabe der Philosophie allein darin besteht, den Unterschied zu vermitteln. Dass die Materie, der freie Wille des Menschen, Energien des Absoluten sind, läugne ich nicht. Wie kann aber so Unterschiedenes aus dem Absoluten hervorgehen? Warum bethätigt sich das Absolute als Materie, Wille u. s. w.?

Michelet. Sie suchen von der Frage abzukommen, indem Sie nach dem Warum fragen. Bleiben wir beim Was, ohne teleologische Betrachtungen einzumischen. Die Frage nach dem Warum? ist hier eins mit der nach dem Was?

A. Schmidt. Die Materie ist doch nicht das reine Absolute, ebenso die menschliche Freiheit; sondern es ist darin etwas Anderes enthalten.

Michelet. Alles, was in der Materie und dem Willen positiv ist, ist des Absoluten: das, wodurch sie dem Absoluten entgegengesetzt sind, oder das Böse, ist von allen Philosophen, Plato, Aristoteles, Plotin, Proklus, Spinoza, Leibnitz, als das bloss Negative ausgesprochen worden. Wenden wir diess nun auf unsere Frage an, so ist die Auffassung der Materie und des Menschengeistes, als es eines ausserhalb der Thätigkeit des Absoluten fallenden Werkes eben nur das Negative an ihnen.

Gabler. Aber woher kommt ihnen diese Negativität?

Michelet. Wir werden Beide zugeben: Vom Absoluten. Also auf dass, um mit Böhme zu sprechen, das Absolute etwas habe, darinnen es wirke, setzt es sich sein Anderes gegenüber. Dieses Andere ist also auch noch seine eigene Thätigkeit. Also flösse das Böse aus dem Absoluten? Nein! das Böse ist nur böse als ein sich gegen das Absolute fixirendes Werk. Fürs Absolute ist es ein flüssiges, vorübergehendes Moment, und also durch und durch seine Energie; was ich eben gleich Anfangs behauptete. —

Märker. Es geht mir, wie dem Sokrates. Nachdem lange fortgesprochen war, wünschte er den Anfang nochmals zu hören. Auch hier in diesem Kreise ist viel gesprochen worden. Aber Herrn Gabler's Thesis war so bestimmt gefasst, dass noch Anderes ergänzt werden konnte. Wie lautet der Anfang?

Gabler. „Nicht Gott als Gott ist Dasjenige, was in der Geschichte seine Entwickelung hat."

Märker. So möchte ich mir die Frage erlauben: Wie kann denn Gott anders wirken, denn als Gott? Das Feuer brennt nicht anders, denn als Feuer. Der Regen macht nicht anders nass, denn als Regen. Wenn Gott hier nicht als Gott sein und wirken soll, als was ist und wirkt er denn? Kann Gott überhaupt anders wirken, denn als Gott?

Gabler. Schwerlich. Ich spreche ja aber nicht von der Wirksamkeit Gottes in der Geschichte, die ich nicht bestreite, sondern davon, dass Dasjenige, was sich in der Geschichte entwickelt, nicht Gott als Gott sei.

Märker. Lebt Gott in der Geschichte, so lebt er als Gott darin; oder er lebt gar nicht darin.

A. Schmidt. Als ist hier nur der Grund, warum Gott in der Geschichte seine Entwickelung nicht haben kann. Als drückt nur die Hervorhebung eines Subjects (Gottes) aus, um von ihm ein Prädicat (die Entwickelung) zu negiren.

Märker. Sie nehmen also als in dem Sinne von *quatenus* wie das Griechische ἤ.

A. Schmidt. Vielmehr als *quia*, wohin das Griechische ἤ auch anklingt. Weil Gott das Absolute ist, so kann er sich nicht in der Geschichte entwickeln, —

Mätzner. Noch Eines der Dirimirten sein.

Märker. Dann müsste die These heissen: „Gott ist nicht Dasjenige, was sich in der Geschichte entwickelt?" Durch den Zusatz, Gott als Gott, wollte Herr Gabler aber offenbar das Absolute auch in die Geschichte als ihr thätiges Prinzip hineinbringen. Dann ist er aber auch darin, weil seine Wirksamkeit sein Sein. Wo er nun ist und energirt, muss er adäquat sein und energiren: wo er nur irgend erscheint, als Gott erscheinen. Herr Gabler aber behauptet: Wo seine Göttlichkeit nicht anerkannt werden kann, da ist die Geschichte.

Gabler. Ich sage nur, dass die Geschichte nicht seine Entwickelung ist.

Cieszkowski. Niemand wird läugnen, dass Gottes Manifestationen in der Geschichte sind. Aber Gott als Gott, der αὐτόθεος, steht über aller Entwickelung.

Gabler. Wenn diese Prämisse zugegeben ist, so hat er dann auch, aber nicht als Gott, seine Entwickelung im menschlichen Bewusstsein, in der Religion, in der Geschichte u. s. w.

Rötscher. Der Fortgang in unserer Debatte scheint mir der sein zu müssen, dass der noch nicht in seiner vollen Bestimmtheit ausgesprochene Unterschied der Kämpfenden vollständig hervor-

trete. Dazu will ich durch wenige Worte beitragen. Auch von Herrn Michelet ist noch in der Vorstellung gesprochen worden, so dass der Unterschied sich nicht so scharf hat abgränzen können. Herr Gabler sagt: Wenn Gott im Unterschiede von der menschlichen Freiheit aufgefasst wird, so gehört die geschichtliche Entwickelung nicht zum Wesen Gottes. — Gott müsste dann Gott sein, aucht ohne die geschichtliche Entwickelung. In dieser Consequenz liegt aber, dass ein solcher Gott nur eine Abstraction ist, die nur unser Wissen, unser Produkt ist, ohne dass wir wissen, es sei nur eine Abstraction, die wir jedoch zu einem Anundfürsichseienden hypostasiren. Die Natur eines solchen Anundfürsichseienden lässt sich aber gar nicht nachweisen; denn sobald man Ernst mit dieser Nachweisung macht, haben wir sogleich Entwickelung. So kann ich also auch in den Worten Hegel's, in der Vorrede der Logik, dass die logische Wissenschaft Gott darstelle, wie er vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes sei, also ein Leben vor aller Entwickelung und Manifestation, — in diesem Ausspruch nur eine Form der Vorstellung finden; denn in Wahrheit kann die logische Wissenschaft nur das freie, von jedem Stoffe unabhängige menschliche Denken darstellen. Der vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes vorausgesetzte Gott, dessen Leben die logische Wissenschaft enthüllen soll, ist nur ein Resultat der Abstraction, das jedoch zu etwas anundfürsich Seiendem gemacht wird. Herr Michelet sagt dagegen ganz richtig, das Absolute stelle sich in seinen Energien dar, so, dass die Energie ganz ins ἔργον aufgehe. Dann muss man sich aber solcher Ausdrücke enthalten, wie: „Das Absolute theilt sich mit, entlässt die Dinge“ u. s. w. Denn damit erscheint es immer noch als an und für sich ausser den Dingen, und behält immer noch etwas für sich zurück. Was diess aber sei, demonstrirt Niemand. Das Absolute muss dagegen als das unablässig sich Erzeugende gefasst werden, das über jede Form übergreift und immer wieder in sich zurückkehrt, weil jede Bestimmtheit und Besonderheit immer zerbrochen werden muss. Nur wenn wir das Absolute als Prozess fassen, fällt die Unbestimmtheit in der Micheletschen Ausdrucksweise fort. Das Absolute ist nur als Entwickelung im Raum und in der Zeit. Jeder Moment, wo das Absolute nicht in Raum und Zeit, sondern Gott als Gott wäre, würde nur eine Abstraction sein, welche man, ohne es zu wissen, zu etwas an und für sich Seiendem hypostasirt.

Michelet. Die Ausdrücke der Vorstellung, die auch bei Hegel vorkommen, lassen sich nicht immer vermeiden. Ich deprecire aber, dass dadurch die speculative Bedeutung meiner Sätze, in denen ich übrigens vollkommen mit meinem Freunde übereinstimme, getrübt würde.

Gabler. Was die Behauptung des Herrn Rötscher betrifft, dass das Absolute nie ohne Entwickelung sei, so möchte ich mir drei Bemerkungen darüber erlauben. Erstens zwischen der Wirklichkeit und der Wissenschaft findet ein Unterschied statt.

Die Wissenschaft muss sich ihr Material zerlegen, und findet so höhere und niedere Stufen. Was aber die Wissenschaft scheidet, ist in der Wirklichkeit grossentheils zumal gesetzt. So sind in der Natur alle Stufen, welche die Naturphilosophie nach einander auftreten lässt, zumal; die Natur hat keine solche Entwickelung gehabt. Ebenso sind in der Entwickelung des Menschen alle verschiedenen Richtungen gleich Anfangs da. Die Religion, welche in der Wissenschaft eine der letzten Stufen ist, steht in der Wirklichkeit an der Spitze aller Richtungen. — Zweitens haben Sie die Möglichkeit einer speculativen Philosophie aufgehoben, wenn Sie nicht ein Absolutes anerkennen wollen, welches als an und für sich seiend und mit sich identisch ausserhalb der Entwickelung steht. — Drittens haben Sie gesagt, das Absolute habe darum eine Entwickelung, weil es sich in keiner besonderen Form genüge. In der geschichtlichen Entwickelung ist nun doch immer etwas vorhanden, dem nicht genügt wird, und dieses muss höher sein und über das hinaus, was nicht genügt. Diess nun, dem genügt werden soll, fehlt bei Ihnen; oder Sie haben erst ein solches Anundfürsichseiendes, nachdem der ganze Prozess zu Ende gegangen ist. Das Absolute genügt sich aber immer; es ist das absolute *ἱκανόν*.

(Fortsetzung folgt.)

VIII.

Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen.

Zum Gebrauche für Vorlesungen von Dr. F. Th. Vischer. Erster Theil: Die Metaphysik des Schönen.

(Fortsetzung.*)

Betrachten wir zunächst das Prinzip, aus dem hier alles Seiende abgeleitet wird, so ist es das Denken oder der Geist, dem Alles entstammen soll. Dieser Geist wird in seiner Gesammtheit als blosse Substanz aufgefasst, d. h. als der Gehalt, der sich als Allgemeinheit nicht frei auf sich selbst bezieht und bei sich ist, sondern, im Entwickelungsprozesse begriffen, seine Lösung

*) Vgl. den 1. Jahrgang der Jahrbücher, 3. Heft. S. 199—235. Ebendaselbst wolle der Leser folgende Druckfehler nachträglich verbessern: Seite 200 Zeile 5 von unten lies: der Sprache, statt: die Sprache. Seite 207, Zeile 15 v. u. lies: Rednerworts, statt: Redeworts. Seite 209, Zeile 4 v. o. lies: zieht, statt: zeigt. Seite 216, Zeile 16 v. o. lies: beständiger Lebensreiz, statt: beständiges Leben.

und Vollendung nur, wie im unendlichen Raum, so in der unendlichen Zeit findet. Was also die Wirklichkeit setzt und beherrscht oder vielmehr sich in ihr organisirt, ist die Idee, nicht als absolute, eine, ewig bei sich selbst seiende Persönlichkeit, sondern als Wesen, das sich explicirt, ohne zu einem realen Einheitspunkte in sich selbst zu kommen. Nur in der gesammten Wirklichkeit der Dinge, nur in der ganzen Geschichte und Natur, heisst es, vollziehe sich die Idee, und ausserdem trete sie als solche Totalität auf in dem Geiste des einzelnen denkenden Subjectes. An die Stelle der theistischen Unterscheidung zwischen Gott und Welt tritt nämlich die Betrachtungsweise, nach welcher das Denken zwei Methoden seiner Selbstentwickelung befolgt, indem es einmal seinen Inhalt entfaltet, ohne dessen bewusst zu werden, sodann aber dieser (bloss natürlichen) Objectivität als subjective Freiheit gegenübertritt. Diess sei der Gegensatz, in dem sich alle übrigen erschöpften, ein Gegensatz, in welchem die Idee ewig zu sich selbst stehe und den sie ewig zu überwinden habe. Womit also das freie Bewusstsein, wenn es die unfreie Natur in sich aufnimmt und verarbeitet, zu thun haben soll, das ist nichts Anderes, als sein eigener Inhalt. Es erkennt sich selbst in dem Gegenstande. Es ist wesentlich dafür da, das in der Natur gebundene Denken zu enthüllen, und diess ist der einzige Stoff seiner Thätigkeit. Denn etwas Anderes, als Subject und Object, gibt es nicht. Subject ist aber eben das freie, Object das unfreie Denken. Es heisst aber sogleich, das enthüllte und enthüllende Denken des Subjects könne jenes verhüllte Denken nicht in Freiheit umschaffen, nicht in die Gewalt seiner Willkür bekommen, das letztere Denken sei und bleibe blosse Naturnothwendigkeit. Es ist ein sehr beschränktes Gebiet, das wir hier dem freien Bewusstsein eröffnet sehen; dass es nicht abstract mit sich selbst spielen kann, darüber sind wir Alle einverstanden. Woran es also zu sich selbst kommen kann, das ist lediglich das Andere, die Objectivität. Hier bietet sich ihm aber nichts dar, als das blinde, instinctive Naturleben. Die Freiheit tritt also der Freiheit nirgends gegenüber, um Es kommt auch nie dazu, dass unser Denken die Natur in Freiheit umwandelt, sie in seine Gewalt bekommt, in seine Form bringt. Wir fragen nun billig, wie unter solchen Voraussetzungen noch ein Denken möglich sei. Denken ist doch nichts Anderes, als die Idee, den Inhalt des eigenen Subjects in der Realität oder Objectivität wiederfinden, und diess ist nur möglich, wenn wir die letztere in unsere Gewalt bekommen, d. h. in den Geist, der wir selbst sind, umsetzen. Warum nennt denn Herr Vischer unser Denken der Natur ein enthüllendes, wenn sie von der Freiheit des Gedankens nicht aus ihrer blinden Nothwendigkeit in die Gestalt und Form der Freiheit umgeschaffen werden kann? Was soll denn unter solchen Umständen unter einer Enthüllung eigentlich verstanden werden? Kann ich etwas enthüllen, was mir ewig fremd bleiben soll, niemals von mir durchdrungen zu werden vermag? Es gibt keine Objectivität, die frei ist. Und

doch wäre es so nöthig, so ganz absolut nöthig, dass diese Durchdringung vor sich ginge! Denn das Denken in der verhüllten Form entspricht sich selbst nicht, es ist also ein Widerspruch, der nur dadurch, dass ich es ideell setze, d. h. in ein Moment der Freiheit verwandele, sich lösen kann. Das Denken muss ja desswegen, heisst es, „in allen Zeiten auch als enthüllendes Denken dagewesen sein und bleiben". Es müssen immer selbstbewusste Wesen existirt haben und existiren. Diese letztere Behauptung ist freilich im System des Herrn Vischer ohne Stütze und Beweis da und bleibt eben eine Behauptung. Ein Prinzip, das so unmächtig ist, dass es seiner Subjectivität nichts weiter, als eine Naturnothwendigkeit gegenüberzustellen vermag, die es doch niemals aus ihrer unzweckmässigen Form erlösen wird, das überhaupt so stümperhaft zu Werke geht, dass es eine Welt hervorbringt, die sich selbst nicht entspricht, ein Prinzip, das in seiner Entfaltung, wie es anderwärts heisst, selbst mit dem sinnlosen, gemeinen Zufalle zu kämpfen hat, und ihn nicht überwindet, ein Prinzip, das niemals zum totalen, realem Selbstbewusstsein gelanget, statt gleichwohl bei dieser tiefsten Blindheit und Zufälligkeit eine sichere Garantie dafür leisten, dass die nothwendigen Bedingungen seiner totalen Entfaltung jederzeit gegeben sein werden! Nun heisst es ferner, in diesen selbstbewussten Wesen, deren Gattung niemals aussterben werde, vollziehe sich die Aufhebung jenes Gegensatzes zwischen dem Subjecte und Objecte, oder die absolute Idee. Welchen Sinn kann diese Behauptung haben, wenn man bedenkt, was man eben erst gelesen hat, dass die Natur ewig Natur, ungenügende Existenz bleiben wird, das Denken möge sich daran abarbeiten, wie es wolle? Ist denn unter solchen Umständen eine Versöhnung und Ausgleichung beider Gegensätze auf irgend eine Weise denkbar? Müsste nicht, wenn überhaupt unter den erwähnten Umständen ein freies Denken möglich wäre, durch die Bewegung desselben der unversöhnliche Gegensatz zwischen Natur und Freiheit erst recht grell an's Licht hervortreten? Sind das etwa die Errungenschaften der neueren Metaphysik, auf die man sich, als festen Besitz der Wissenschaft, so ohne Weiteres stützen darf? Und glaubt Herr Vischer alles Ernstes, mit jenen dürftigsten aller dürftigen Kategorien, mit der Objectivität und Subjectivität die erschöpfenden Namen für die Gegensätze einer ganzen Welt entdeckt zu haben?

Doch wir wollen den Entwickelungen unseres Verfassers weiter nachgehen. Er sagt, das Subject wisse sich zugleich als ein einzelnes und endliches Wesen und als die Gesammtheit alles Seienden. Dem, was er vorhin Object im Sinne der unfreien Naturnothwendigkeit genannt hat, substituirt er jetzt die Gesammtheit alles Seienden, und das letztere geht bald darauf in das Allgemeine über, dem nunmehr das Subject als beschränkte Einzelheit entgegengesetzt wird. Wir haben also jetzt unter Object und Subject etwas Anderes, als früher, zu verstehen und geben die bisherige metaphysische Grundlage auf. Unter Object verste-

hen wir jetzt die gesammte Selbstoffenbarung des Denkens, unter Subject die einzelne Form seines freien Selbstbewusstseins. Was nun der eigentliche, lebendige Gehalt dieser Objectivität sei, wird freilich nicht gesagt, und ebensowenig erfahren wir, inwiefern das einzelne Subject sich zugleich als Gesammtheit alles Seienden wüsste. Genug, indem auf diese Behauptungen weiter fortgebaut wird, heisst es, der Wille suche durch die Handlung die einzelne Subjectivität selbst mit der Gesammtheit des Seienden auf eine thatsächliche Weise in Einheit zu setzen. Wie das freilich auf dem Vischerischen Standpunkte, da doch die Natur hier jedenfalls dem Seienden mitangehört und dem Geiste ewig fremd bleiben muss, vor sich gehen soll, vermögen wir nicht einzusehen. Wenn sich der einzelne Mensch mit dem Allgemeinen vermitteln soll, so kann diess nur das Allgemeine der Freiheit, oder, biblisch ausgedrückt, das Ebenbild Gottes sein. Ferner soll aber das Handeln bei dieser Ineinsbildung des Allgemeinen und Einzelnen zwar voranschreiten, niemals jedoch in einem gegebenen Zeitpunkte damit fertig werden können. Gehen wir nun auf die Idee des Handelns ein, so sucht das Subject, indem es seiner eigenen Idee gemäss handelt, das, was es als die Wahrheit seiner selbst und als alle Wahrheit erkennt, im objectiven Dasein zu verwirklichen. Das wollende Subject tritt hier als Begriff auf, der die objective Welt zu seinem Objecte zu machen, also Idee zu werden sucht. So lange dieser Begriff der Wahrheit als Ansich im subjectiven Geiste stehen bleibt, ist er ein Sollen, eine unendliche Unruhe; denn er ist noch etwas, das doch nicht ist. Ebenso liegt für den Begriff, den das Subject durchführen will, die Realität noch als abstracte Aeusserlichkeit ihm gegenüber. Erst die Einheit beider ist die wahrhafte Idee des vom Subjecte gewollten Guten. Diese Idee aber, die in mir zunächst als die abstracte Allgemeinheit des Begriffes wohnt, legt sich beständig in einen Kreis von Besonderungen aus einander. Unsere Aufgabe besteht darin, diese Besonderungen zu ergreifen, sie mit klarer Abgränzung zu verwirklichen. Wer die Idee in ihrer Allgemeinheit als solcher, wer Alles auf einmal realisiren wollte, der würde hiermit in das Abstract-Unendliche, hineinstreben und zu keinem Ziele gelangen. Jeder Moment hat seinen bestimmten Genius, der sich im Selbstbewusstsein des Handelnden ankündigt. Wer auf diese Stimmen lauschen kann und will, der muss immer wissen, was er zu thun hat. Der Lohn, den er dafür einerntet, besteht darin, dass mit dem einzelnen Genius, dem er sich treu beweisst, auch die anderen Genien in ihm einkehren, dass er sich zum Bewusstsein der Idee überhaupt erweitert. Eine einzige bestimmte That der Liebe in ganz bestimmtem und begränztem Falle führt uns in den ganzen Himmel der Liebe ein und bietet uns ihre reine Seligkeit. Ein solches Handeln ist absolut und göttlich, es lässt das Ebenbild Gottes an uns hervortreten. Weisst das Menschenleben keine Thaten auf, die wir sittlich vollendet nennen dürfen, in denen sich die vollkommene In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Einzelnen vergegenwärtigt?

Welche Bedeutung hätte auch unser Leben, wenn wir bei diesem tiefsten Drange, jedem Momente unseres Handelns die Bedeutung der Ewigkeit zu geben, uns eingestehen müssten, dass wir in keinem Augenblicke zu der Befriedigung dieses Dranges gelangen könnten? Sollte es in der That wahr sein, was Platen sagt: „Ein jeder wähnt ein All zu sein, und jeder ist im Grunde nichts?“ Doch Herr Vischer versäumt es nicht, uns für jene bittere Wahrheit den erquickenden Trost zu bieten.

Er sagt, der Geist erhebe sich, da in der Wirklichkeit das Object und Subject niemals zur vollkommenen gegenseitigen Durchdringung und Ausgleichung gelangten, auf den Standpunkt der absoluten Idee, auf welchem er erkenne, dass die Einheit beider entgegengesetzten Momente sich in der Gesammtheit des Raumes und der Zeit durch einen beständigen Bewegungsprozess verwirkliche und verwirklichen müsse. Diess soll mit Nothwendigkeit in dem Wesen der absoluten Idee, welche nichts Anderes ist, als jenes Denken, aus welchem die dualistische Welt hervorgeht, gegründet sein. Wenn es also einmal nicht anders ist, als dass weder wir, noch Andere, jemals dazu gelangen können, dem irdischen Moment durch praktisches Handeln die Bedeutung der Ewigkeit zu verleihen und hiermit uns selbst als Allgemeines und Unendliches zu bewähren, so können wir uns doch vollkommen bei dem Gedanken beruhigen, dass alle sittlichen Zwecke im grossen Ganzen der Weltentwickelung vollzogen werden. Mag es uns, mag es Anderen ewig misslingen, ein absolutes Handeln zu vollbringen, — es darf uns, wenn wir wahre Philosophen sein wollen, nicht irren. Denn die Menschheit im Ganzen bringt ja durch Addition genau die Totalsumme ihrer Allgemeinheit heraus, und darin tilgt sich jeder Mangel des Einzelnen! Wir sind nicht für uns da, sondern nur für das Ganze und Allgemeine; wir, als diese Individuen oder Subjecte, sollen das ewige Leben niemals in uns tragen. Man könnte uns erklärend einwenden: „Die Menschheit hat die Aufgabe, sich in concreto mit allen ihren Gliedern zusammenzuschliessen und es dahin zu bringen, dass Jeder in Allen lebt und hiermit der wahren, lebendigen Allgemeinheit theilhaftig wird. Wirf also deinen Egoismus, deinen Particularismus von dir! Höre auf, deine Subjectivität zum Mikrokosmus erheben zu wollen! Arbeite darauf hin, dass du mit den Andern, dass Alle mit Allen sich versöhnen, dass Jeder im Ganzen der concreten Welt und Menschheit seine Ergänzung sucht! Dann wirst du durch deine hingebende Liebe das Alles erwerben, was du bisher auf selbstischem Wege für deine particuläre Subjectivität und in ihr gesucht und erstrebt hast!“ Aber hierauf würde ich aus dem gegenwärtigen Systeme selbst heraus antworten müssen: „Die einzelne Persönlichkeit geht unter, sie lebt nur im Andenken der Nachwelt als ideale Gestalt fort. Es kann also niemals ein Moment eintrelen, in welchem alle Glieder der Menschheit den Bund der gegenseitigen Ergänzung, der allgemeinen Erkenntniss, Liebe und Versöhnung feiern. Womit du dich also zufrieden geben musst, das ist, dass

Andere für die Idee gearbeitet haben, dass sie in ihren Wirkungen fortdauern, und dass du ebenfalls Hand anlegen kannst, das begonnene Gebäude fortzusetzen.“ Also das Individuum vergeht und kommt nicht wieder; aber die Gattung erhält sich. Das einzelne Bewusstsein erlischt für immer; aber die Idee dauert fort in den neuen Organen, die sie sich erschafft. Die Gattung wird aber niemals ein Exemplar hervorbringen, in welchem sich ihr ganzer Gehalt zusammenfasst, und die Idee wird niemals sich selbst als totales Bewusstsein in allen ihren Tiefen erfassen und geniessen. Das Eine aber bleibt unerschütterlich feststehen, dass der Weltzweck, als das tiefste Wesen der Idee selbst, in der Gesammtheit des Daseienden zu seiner vollen Realität gelangt, und zwar in allen Räumen zusammengenommen, und im endlosen Verlaufe der Zeiten. Heben wir den letzteren Punkt — denn wir können in dieser Recension nicht Alles beleuchten — als besonders auffallend hervor, so erklären wir es für unmöglich, dass die Idee ihre Zwecke jemals und irgendwie vollkommen verwirkliche, da ihre Entwickelung in eine ziel- und endlose Zeit fallen soll, also immer und immer noch Momente übrig bleiben müssen, die sie im Verlaufe des weiteren Prozesses aus sich zu evolviren hat. Wenn irgendwo, so begegnet uns hier der *Progressus in infinitum* und die Vertröstung *ad Graecas Kalendas*. Wenn aber Herr Vischer nun behauptet, diese Lösung des Weltwiderspruchs, die vielmehr, wie wir gesehen haben, keine ist, sei eine unausbleibliche und nothwendige, sie liege im Wesen und Entwickelungsgange der absoluten Idee selbst, so sind wir berechtigt, für diese Behauptung nach Beweisen zu fragen. Die blosse Hinweisung auf die Hegel'sche Logik kann uns nicht zufrieden stellen. Wir wollen wissen, aus welchen Gründen die absolute Idee als das Alles setzende und durchdringende Weltprinzip betrachtet wird, aus welchen Gründen sie ihrem eigenen Wesen nach und mit Nothwendigkeit sich und ihre Welt so organisiren, einen solchen Entwickelungsgang nehmen muss, wie ihn Herr Vischer ihr beilegt; wir wollen wissen, inwiefern und warum sie trotz der obigen Voraussetzungen doch noch die Kraft hat, sich in sich und in ihren Positionen zu erhalten, ob und warum sie mit keinem andern, feindseligen Prinzipe des Daseins in Collision geräth und gerathen wird.

Wir finden also auf dem von Herrn Vischer eingeschlagenen Wege durchaus keine Garantie für die Welteinheit und Weltversöhnung, bei welcher er sich beruhigt. Wir ahnen oder erkennen wohl, dass allenthalben ein Geist hervorblitzt, der sich offenbaren will, der aber in den Naturgestalten ewig eingehüllt und unfrei bleibt, und als freie Subjectivität es weder zu einer Durchdringung dieser Räthselwelt bringen kann, noch im Stande ist, die eigene Endlichkeit und Einzelheit zur Trägerin der wahren Unendlichkeit zu erweitern; also nichts, als *disjecta membra* der Idee, die aber doch — was freilich keinem Auge jemals sichtbar werden kann — insgeheim sich zusammenfügen sollen. Wir tragen aus den bisherigen Betrachtungen nichts, als ein zerfallenes Bewusstsein davon,

ohne übrigens — was uns doch auf der einen Seite beruhigen könnte — in die eigentlichen Tiefen der Zweifel, die sich Metaphysik und Religionsphilosophie längst über diese Punkte aufgeworfen haben, hinabgestiegen zu sein. Ob uns diese Abgründe im weiteren Verlaufe des Systems sich aufthun werden, darüber möchte Mancher, der unseren obigen Auszug gelesen hat, schon jetzt sein Bedenken äussern. Doch wir wollen unseren weiteren Erörterungen nicht vorgreifen.

Es wird nun ferner gesagt, auf die bisher bezeichnete Weise im Bewusstsein vollzogen, heisse die absolute Idee der absolute Geist. Er sei es also, der den Gegensatz zwischen Subject und Object nicht mehr zu überwinden strebe, sondern überwunden habe und sein ungetheiltes Wesen in einer absoluten, reinen Form darstelle. Mit anderen Worten: Der absolute Geist ist die Stufe des freien Bewusstseins, auf welcher es erkennt, dass der Gegensatz zwischen Subject und Object im grossen Weltganzen überwunden ist, und auf welcher es diese Erkenntniss sich selbst zur reinen befriedigenden Darstellung bringt. Wenn der Mensch also, in Bezug auf sein sittliches Handeln, sich niemals genügen, wenn er niemals hierin den Punkt des Absoluten erreichen kann, wenn niemals das selige Gefühl, Unendliches zu vollbringen, als Stellvertreter der ganzen Menschheit zu wirken, in ihm wohnen darf, so vermag er doch auf dem theoretischen Wege die Schranke seiner endlichen Existenz zu durchbrechen, und das Unendliche, das es niemals in praktischer Weise bilden wird, als ideales Schattenreich vor sein Auge hinzustellen. Durch die Erkenntniss erobert er sich die Seligkeit und das ewige Leben, deren Pforten er weder sich, noch Anderen durch die Bethätigung des Willens eröffnen darf. Er begnügt sich damit, in die Vorhölle der Ewigkeit, mit einem Leben, das nie unendlich werden kann, gebannt zu sein, und sieht doch — wie zur Strafe — das Bild der Unendlichkeit im Paradiese aufgestellt. Hier wirft sich zunächst die Frage auf, ob es irgend eine Erkenntniss gebe, die nicht aus der Fülle des eigenen inneren Lebens geschöpft sei, ob man auf künstlerischem oder dialektischem Wege eine Wahrheit finden könne, die man nicht als Prinzip des Daseins in sich trage, ob man im Stande sei, etwas zu denken, was man noch nicht ist oder niemals werden kann? Vermag es der Geist des Dichters oder Philosophen, uns das Wesen der Liebe zu erklären, wenn wir nicht ganz von ihr erfüllt und durchdrungen, wenn wir nicht die Liebe selbst sind? Und sind wir so auch im Stande, in die Vernunft der Welt einzudringen, wenn unser Wille nicht einmal ihr genügendes Werkzeug, unsere Hand nicht ihre glückliche Bildnerin gewesen ist? Wie, wenn es gar kein anderes Organ der Erkenntniss gäbe, als den gereinigten, zur qualitativen Unendlichkeit des Wirkens erhobenen Willen? Wie, wenn alle Beschränktheit unseres Denkens ihren Grund in der Ohnmacht unseres sittlichen Handelns hätte? Wir dürfen es uns weiterhin nicht erlassen, ein zweites Bedenken über die Art zu äussern, wie Herr Vischer den absoluten Geist

bestimmt hat. Wer sagt ihm denn, wenn er auch alle oben berührten Einwände beseitigen sollte, dass er oder Andere wirklich den wahren Schlüssel besitzen, um das Wesen des absoluten Geistes in seinen Tiefen aufzuschliessen? Wer sagt ihm, dass er wirklich das Weltall durch seine Dialektik erfassen und durchdringen kann? Das Absolute haftet ja, wie er sagt, an keinem Momente der Zeit und des Raumes, es offenbart sich niemals und nirgends in seiner reinen Allgemeinheit, es ist nur im zeitlichen und räumlichen Weltganzen gegenwärtig. Welches Menschenauge reicht aber so weit, dieses Unermessliche, das noch dazu niemals einen zeitlichen Abschluss der Selbstentwickelung finden wird, zu überschauen? Woher will also Herr Vischer den Maassstab entlehnen, um sich zu überzeugen, dass es auch wirklich die Idee der Welt ist, die er vor uns ausbreitet? In der That, das Selbstbewusstsein, das unter solchen Voraussetzungen den absoluten Geist in sich tragen soll, besitzt nichts, worauf es mit Gewissheit rechnen darf, als seine Formel, von der es nicht weiss, ob sie mehr, als blosse Formel ist.

Der absolute Geist, wird ferner bemerkt, wiederhole, um die ihm entsprechende Form hervorzubringen, die Theilung in Subject und Object. Nunmehr bestehe aber das Object in nichts Anderem, als in dem Bilde, welches das vom absoluten Gehalte durchdrungene Subject von sich selbst gestalte und sich gegenüberstelle. Es komme hierbei darauf an, dass einmal das Bild dem Subjecte und seinem absoluten Gehalte vollkommen entspreche, und dass sodann das Subject sich selbst mit Freiheit als Urheber desselben in ihm wiedererkenne. So träten denn in stufenmässiger Ordnung nach einander auf die Religion, die Kunst und die Philosophie. Die Religion habe ein sinnlich bestimmtes Gegenbild, verwechsele, als im Elemente des Gefühls stehen bleibend, Subject und Object mit einander und komme nicht dazu, beide von einander zu scheiden. Das Schöne dagegen, das der Anschauung angehöre, forme zwar ebenfalls ein sinnliches Gegenbild, lasse aber das Subject dem Objecte als dem seinigen frei gegenüberstehen. In der Philosophie endlich sei das Gegenbild des Subjectes Geist, die Subjectivität erzeuge es durch die reine und freie Thätigkeit des Denkens und bleibe in ihm ganz bei sich selbst.

Wir müssten hier den Boden der Religionsphilosophie betreten und namentlich auf die Geschichte des religiösen Bewusstseins eingehen, um die Stellung zu würdigen, die der Religion im System des Herrn Vischer angewiesen ist. Wir ziehen es aber vor, diesen Punkt vorläufig unberücksichtigt zu lassen und das näher liegende Verhältniss zwischen der Philosophie und dem Schönen andeutend zu würdigen. Beide haben zu ihrem Gehalte und Ziele die Wahrheit, beide wollen sie dem Geiste enthüllen und offenbaren. Beide bewegen sich im Elemente der Freiheit. Denn auch die Schönheit tritt, wie wir später sehen werden, nur im Reiche des Selbstbewusstseins auf. Wir wollen aber hier, um den Unterschied zwischen ihr und der Philosophie klar zu machen, ein all-

gemein anerkanntes Erzeugniss der Schönheit zum Beispiele wählen, nämlich das Werk der schönen Kunst. Vergleichen wir also den Philosophen mit dem Künstler. Jener fasst die Idee in ihrer logischen Allgemeinheit auf und hält sie in dieser Form mittelst des systematischen Gedankens fest. Er stellt den Begriff der Wirklichkeit in einem von der Lebensbewegung des Daseins abgesonderten Schattenbilde dar. Er enthüllt damit die reingeistigen Grundkräfte des Weltalls. Er vertilgt das Einzelne, Individuelle durch seinen Vergeistigungsprozess und weisst bloss das Allgemeine, das Gattungsmässige auf, so weit es eben mittelst der Dialektik aufgewiesen werden kann. Denn da das Allgemeine in der Wirklichkeit doch nur als das Einzelne oder Concrete auftritt, so folgt hieraus, dass es in seiner Fülle nur erkannt und durchdrungen werden kann, wenn man es in dem Individuellen zu erblicken und zu verfolgen vermag, wenn also der Geist des Denkens im Stande ist, das durch den Gedanken zerstörte Einzelne zu restauriren. Den Punkt zu schauen, wo der Begriff zum Leibe wird, also den Begriff in die vom Gedanken frei gesetzte Idee zu erheben, das ist das Ziel, nach dem die Philosophie aus der bloss logischen Betrachtung immerfort hinausstrebt. Sie versenkt den Blick, den sie durch die Erkenntniss des Allgemeinen befreit hat, in die Betrachtung der Geschichte, der Natur, der Menschenseele. Sie will das reingeistige Bild in seinen sinnlichen oder endlichen Abbildern wieder erkennen. Sie verlangt nach dem gegenwärtigen, sichtbaren, geoffenbarten Genius der Wirklichkeit. Sie will das Wesen nicht bloss in seiner allgemeinen Gestalt erkennen, sie will es auch in's quellende, strömende Leben des Daseins übergegangen oder vielmehr sich darin bethätigend und durchsehend erblicken. Aus der unmittelbaren Anschauung herausgetreten, in die Subjectivität des Denkens eingeschlossen, strebt dieses freie Selbstbewusstsein zurück in die Wirklichkeit und begehrt die vermittelte, wiedergeborene Anschauung und Erfahrung. Der Philosoph erreicht also sein Ziel in der Prophetie, die ihn die Gebilde der Natur, die Schicksale und Thaten des Menschen im Lichte der durch Alles waltenden, in Allem sich durchkämpfenden Idee erblicken lässt. Die Formen reiner Geistigkeit, die er sich durch die Dialektik errungen hat, entschwinden ihm nicht, sie sind vielmehr in sein Wesen übergegangen, sie bewegen seine Brust als ein nie verstummendes Orakelwort. Aber das System ist zurückgekehrt in das Leben, dem es entstammt, von dem es abgelösst worden war. Der logische Gedanke wird zur reinen Bewegung des alle seine Kräfte in Einheit entfaltenden und bethätigenden Geistes, der mit dem Munde der zweiten, in der Freiheit wiedergebornen Kindheit redet. Die Erkenntniss wandelt sich in Weisheit, die Zucht des Gedankens in freies Schauen um. Auf dieser Stufe, die der Denker gewöhnlich nur in geweihten Momenten einnimmt, vollbringt auch die Kunstphilosophie allein ihre unsterblichen Thaten. Sie trägt dann die wirkliche, lebendige Geschichte der Kunst als ein heiliges Ganzes in sich und offenbart die Tiefen der einzelnen Dichtung, d. h. den geheimsten Genius des

Meisters, an der Gesammtheit des grossen Weltgedichtes in leuchtenderer Glorie.

Wir sind mit dieser Darstellung dem Philosophen, insbesondere dem Kunstphilosophen, gewiss nicht zu nahe getreten; jetzt wollen wir aber auch dem Künstler sein Recht widerfahren lassen. Er steht durch die Unmittelbarkeit seines Geistes in der Welt mitten innen, die der Philosoph auf dem Wege der Dialektik sich erobern muss. Auf einer Bildung ruhend, die in instinctiver Weise ihre Stoffe gleich dem Phönix, wenn er sein Nest erbaut, aus den entlegensten Himmelsstrichen gesammelt hat, und dem systematischen Wissen in der Regel geradezu abgeneigt ist, trägt er das Allgemeine, trägt er das Besondere, das er im Einzelnen veranschaulichen will, schon als Prinzip seines persönlichen Daseins in seinem Herzen, seinen Gliedern. Es hallt von selbst in seinen Tönen und quillt von selbst aus seinen Fingerspitzen. Der Begriff der Dinge webt sich in ihn hinein, wenn er sinnend sich in die Betrachtung ihrer Lebendigkeit versenkt. Er malt das Himmelblau, die Sonne, die Berge und Thäler, die Rose, das Menschenbild auf die Leinwand, und offenbart damit, ohne es zu wissen, das Alles, was uns diese Dinge zu sagen haben. Es ist nicht mehr die einzelne, die irdische Rose, die in seinen Gärten prangt, es ist die Seele aller Rosen, die uns im glühenden Roth entgegenathmet, und doch ist sie so ganz wirklich und einzeln, als wenn unsere Hand sie brechen müsste. So führt er uns in die vertraulichste Wirklichkeit hinein, und doch muthet sie uns so ganz anders an, als das Bild des Lebens, das wir durch die unmittelbare Erfahrung in uns aufnehmen. Die verborgenen Seelen des Daseins sind uns erschlossen, das Wesen und die Bedeutung der Dinge ist uns enthüllt. Wir sehen die harte Rinde des Lebens durchbrochen und allen Inhalt desselben auf die durchsichtige Oberfläche der Gestalt herausgetreten. Die Idee breitet sich leuchtend durch die wie Krystall schimmernden Gebilde aus und wir schauen dem Gerichte zu, das sie über die enthüllte Wirklichkeit hält. Wir erblicken vor uns die Befreiung und Verewigung der Wahrheit und das ins Nichts zergehende Scheinleben der Lüge. Zwar ist hier Alles, die Situation, die Stimmung, die Gruppe, ganz begränzt und individuell, aber als Ausschnitt des grossen Weltganzen. Es ist ein enger Tempelraum, in dem sich alle Götter versammeln, oder ein Edelstein, auf dem das Bild der ganzen Schöpfung erglänzt. Und was uns zuletzt aus den Tiefen dieses Spiegels, der die Welt zurückstrahlt, entgegenkommt, ist der Genius des mit sich und dem Dasein ganz versöhnten Dichters, der das Bündniss seines Bewusstseins mit allen Genien des Lebens feiert und seine Subjectivität zur Unendlichkeit und Allgemeinheit der Menschheit-Subjectivität erweitert hat.

Indem so der Künstler die eigene Einzelheit und die Einzelheit der ausser ihm lebenden Dinge in ein Gebilde des Weltalls umwandelt, in welchem die Idee ihr Gericht hält und ihre Versöhnung mit der Endlichkeit vollzieht, verklärt er sich selbst und

die Menschheit, verklärt er Natur und Geschichte zur Schönheit. Die Schönheit tritt uns entgegen, wie Herr Vischer selbst sagt (vgl. Jahrbücher, 1846, III., S. 218) „als Vorausnahme des vollkommenen Lebens oder des höchsten Gutes," welches darin besteht, dass das Individuum zum Träger der Unendlichkeit erhoben und von seiner Idee, hiermit aber von allen Ideen, von der absoluten Idee selbst durchleuchtet ist, als die „ganz zur Gestalt gewordene Idee", als die zum vollen Ausdrucke der Idee befreite Gestalt. Ob diese Ahnung der Weltseligkeit, dieses Morgenroth des allgemeinen ewigen Lebens, das im Momente der künstlerischen Schöpfung und ihres ungestörten Genusses, die Reinheit des Himmels um uns herzaubert, eine blosse Vorbereitung zum philosopischen Erkennen, zur Form des Systemes ist? Ob wohl ein höheres Stadium in der Menschenbildung dadurch eintritt, dass der Dichter, dessen allumfassende Liebe ein Gebilde der Seligkeit geformt, und der Betrachter, der sein ideales Leben aus dem Lichtquell der Schönheit verjüngt und genährt hat, den schönen Schein zerrinnen lässt und die in mangelloser Reinheit hinschwebende Gestalt zersetzt, um die bewegenden Ideen derselben aufzuweisen? Ob nicht vielmehr die Schönheit eine höhere Stufe einnimmt, als alle Systeme, die der wissenschaftliche Gedanke aufbaut? Ob nicht das Endziel aller Dinge die allgemeine Schönheit als die sichtbar durchgedrungene Form der Liebe ist? —

Indem wir nun zur Kritik der von Herrn Vischer dargestellten Idee des Schönen übergehen, fassen wir zuerst noch einmal die Hauptmomente seiner Begriffsbestimmung zusammen. Das Schöne ist ihm also der Schein, dass ein Einzelnes, in der Begränzung von Zeit und Raum Daseiendes seinem Begriffe schlechthin entspreche, dass also in ihm zunächst eine besondere Idee und dadurch mittelbar die absolute Idee vollkommen verwirklicht sei. Aus der zur völligen Durchsichtigkeit der Idee geläuterten Gestalt des Schönen leuchtet die bestimmte Idee des von ihm gereinigten Individuums hervor und gibt ihr die Bedeutung eines Weltalls. Hiernach ist das Schöne eine Vorausnahme des vollkommenen Lebens oder des höchsten Gutes durch einen Schein. Fasst man mit diesen Momenten die Wirkung auf das Subject, die eine nothwendige ist, zusammen, so bestimmt sich das Schöne als die sich selbst erscheinende oder sich selbst anschauende Idee, als der durch die Mitte des angeschauten Bildes sich mit sich selbst zusammenschliessende Geist.

Den Entwickelungen, denen wir die obigen Resultate verdanken, hat Herr Vischer, wie seinem ganzen System, die Hegel'sche Unterscheidung der Idee nach ihren drei Momenten, dem der Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit, zu Grunde gelegt. Betrachten wir jedes derselben abgesondert für sich und bilden zugleich die von Herrn Vischer ausgesprochenen Ideen weiter aus!

1) Das Organ, in welchem sich hier das Allgemeine, und zwar durch das Medium des Besonderen, offenbart, ist das Ein-

zelne oder das Individuum. Dasselbe ist seinem Urwesen nach nichts Anderes, als das in die Objectivität sich hinübersetzende oder Gestalt gewinnende Besondere. Diese Gestaltung finden wir in der Wirklichkeit allenthalben gestört und getrübt, und die Dinge bringen es nicht dazu, der reine Ausdruck ihrer Ideen zu sein. Das Schöne hat sie nun von Allem zu reinigen, was als fremdartige und feindselige Mischung in ihnen liegt oder negirend auf sie eindringt. Es hat sie in ein durchsichtiges Gebilde ihrer Ideen umzuformen.

2) Das Besondere oder die Idee in ihrer Bestimmtheit ist seinem Inhalte nach nichts Anderes, als die Allgemeinheit selbst. Aber es tritt als Moment aus derselben heraus, um sich als solches in der Wirklichkeit durchzuarbeiten. Es gelangt niemals dazu, sich in einem Exemplare seiner Gattung ganz zu individualisiren, und muss, um dieses Ziel doch in gewisser Weise zu erreichen, den Schein hervorbringen, als ob es auf irgend einem Punkte des Raumes und der Zeit im Einzelnen verwirklicht wäre.

3) Das Allgemeine, als die concrete Einheit der Besonderheiten, tritt mit dem Momente in das Einzelne ein, wo dasselbe zur gegenwärtigen, durchsichtigen Gestalt seiner Besonderheit geworden ist. Der Anblick dieses ganz individualisirten Besonderen zieht die Erinnerung oder Vergegenwärtigung alles Besonderen, also das Allgemeine nach sich. Das Schöne setzt die gesammte Geisteskraft des Anschauenden in Freiheit, vereinigt die zerstreuten Momente seiner Persönlichkeit zur lebendigen Harmonie und verleiht ihm dadurch die Kraft, das schrankenlose Bewusstsein der Allgemeinheit zu erlangen. Daher trägt die Gestalt, die einen Genius offenbart, für den Betrachter alle Genien an sich und wird zum sichtbaren Genius des Weltganzen.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst des Herrn Vischer, dass er die Einzelheit in die durch Hegel, innerhalb der Aesthetik, ihr verkümmerten Rechte wieder eingesetzt hat. Die Individualität stellt sich ihm als das Organ dar, in welchem die Idee allein sich zur schönen Form gestalten kann, indem sie sich darin selbst individualisirt.

Hiermit stellt er die Lebendigkeit des schönen Gegenstandes in den Vordergrund, bleibt nicht, wie Hegel, bei der abstracten Betrachtung der ästhetischen Substanz stehen. Er bethätigt es durch seine eigene praktische Kritik, wie frei er die concreteste Eigenthümlichkeit zu beobachten weiss, während Hegel meistens mit farbloser Allgemeinheit der Betrachtung darüber hinaussieht. Um so mehr hätten wir es gewünscht, dass Herr Vischer mit gründlicherer Speculation auf die Beleuchtung des Verhältnisses, in welchem die Individualität zu ihrer Idee steht, eingegangen wäre. Hier war der passendste Ort, die Lehren des Alterthums von den Ferver's und Genien im Feuer der Dialektik zu reinigen. Statt dessen begnügt sich unser Hr. Verfasser mit den Kategorien der Gattung und der sittlichen Mächte, ohne jedoch diese beiden bestimmt auseinanderzuhalten. Der Begriff der Gattung gehört

doch nur dem Gebiete der Natur an, während im freien Selbstbewusstsein, das nicht bloss (S. 72) der höchste, sondern der einzig wahre Gehalt des Schönen ist, die Schranke der Gattung überwunden ist, und der Mensch als die universelle Gestalt des Weltgeistes auftritt. Die Besonderungen der Idee, die dem Menschenleben angehören, sind in Folge dessen nach einem ganz anderen Maasstabe zu bestimmen, als nach dem natürlichen. Jeder Mensch muss im Lichte der Schönheit als der Träger eines bestimmten Gottes der sittlichen Welt erscheinen, mit welchem jedoch auch alle übrigen Götter vergegenwärtigt werden. Wenn diese ideale Darstellung des Menschen aber den einzigen Mittelpunkt der Schönheit ausmacht, so kann die Natur, die dazu bestimmt ist, „die Persönlichkeit als werdende anzukündigen," nur eben aus dem Gesichtspunkte des Menschlichen, nicht aus dem untergeordneten der Gattung betrachtet und in den Kreis der ästhetischen Verklärung hereingezogen werden. In den Bereichen der Natur muss ein vollkommen ausgebildetes Mitglied der Gattung dem anderen wesentlich gleich sein, und mit der durchgreifenden Herausbildung des Naturgegenstandes wird nichts gewonnen, als ein individuelles Gemisch von Eigenschaften, die durch keinen idealen Typus nothwendig mit einander verbunden sind. Die Einordnung in einen solchen kann nur dadurch erfolgen, dass die Geschöpfe der unfreien Welt nach ihren einzelnen Eigenthümlichkeiten in Symbole und Abbilder menschlicher Genien umgewandelt werden. Die Darstellung der Gattung und die des Individuums enthält hier also im Wesentlichen dasselbe, und die künstlerische Darstellung hat es um so leichter, die eine in der anderen ganz aufgehen zu lassen, da sich in der Natur die Einzelheit von ihrer Gattung so selten verirrt. Will man also hier das Moment der idealen Besonderung in dem der Einzelheit individualisiren, so kann diess nur in der oben gedachten Weise durch symbolische Beziehungen geschehen. Als eine Zeichenschrift und Weissagung der Freiheit müssen sich die Naturgegenstände in einen anderen Zusammenhang, als den der Natur fügen; sie müssen sich nach den idealen Unterscheidungen der Menschheit als ihre Schattenbilder gruppiren. Mit der blossen Durchsuchung der natürlichen Gattung kommt man durchaus noch nicht dazu, eine Idee, also auch die absolute Idee in einer durchsichtigen Form zu verwirklichen.

Auch über die Art, wie das Allgemeine sich in dem individualisirten Besonderen manifestirt, erhalten wir im Systeme des Herrn Vischer keine nähere Auskunft. Es heisst zwar in dieser Beziehung, wo ein organischer Theil sei, da sei auch das Ganze, wenn auch nicht in das wirkliche Dasein herausgetreten, doch so, dass es in den Theil mit eingeschlossen sei. Allein das Wesen dieser Magie, mit welcher die vollkommmen vergegenwärtigte besondere Idee die Anschauung der ganzen Idee in uns hervorruft, wird hierdurch nicht in's Licht gesetzt. Gerade dieser Punkt aber ist für die speculative Aesthetik einer der wichtigsten; die Ent-

hüllung dieses Mysteriums müsste über die befreiende Kraft des Schönen, durch die wir mitten in das Absolute hineingeführt werden, erst die rechte Klarheit verbreiten. Bei dieser Gelegenheit böte sich der Anlass, in das eigentliche Adytum der Idee einzudringen. Hier hätte die Speculation das grosse räthsellösende Wort der Liebe auszusprechen, die, wie sie das flammende Herz der Schönheit ist, so auch der wesentliche Eindruck der Schönheit sein muss.

Der oben hervorgehobene Gedanke, dass die Schönheit eine Vorausnahme des vollkommenen Lebens sei, enthält die fruchtbarsten Keime, die jedoch im Fortgange des Systems nicht zur rechten Entwickelung gekommen sind. Es liegt hierin offenbar angedeutet, dass die Schönheit uns das Bild der vollendeten Freiheit, des ganz mit sich versöhnten Geistes zur Anschauung bringt, dass sie Gestalt und Sprache der absoluten Seligkeit ist, dass in ihr der Staat des ewigen Friedens, das unter der Decke der Wirklichkeit sich hervorarbeitende Reich der Lichtgeister geoffenhart wird. Wenn wir uns in die Betrachtung des schönen Gegenstandes versenken, so wird uns zu Muthe, als sähen wir die Idee über die eigene unüberwindliche Göttlichkeit selig und wir siegesberauscht lächeln, als badete sie sich in den Strömen ihres eigenen Entzückens. Dieses Entzücken scheint aber darin seinen Grund zu haben, dass die Idee in eine Form des Daseins völlig eingegangen, in ihr ganz Leib geworden ist, und dass sie in dieser Gestalt sich der gegenüberstehenden Subjectivität ganz zu erkennen gibt und sie mit ihrem tiefsten Leben durchdringt und verschmelzt, wie die Schönheit Aphrodite's der Begeisterungsreflex der Liebe ist, die sie durch Liebe einhaucht.

Dem letzteren Gedanken nähert sich Herr Vischer in dem Abschnitte, der vom subjectiven Eindrucke der Schönheit handelt. Er sagt dort, „da das Schöne Erscheinung sei, so setze es mit Nothwendigkeit Bewusstsein, Subjectivität voraus, der es erscheine.“ (Vgl. S. 178 sqq.) Wir möchten diesen Satz in der Weise umwandeln, dass wir sagen, die Schönheit scheine, wenn sie uns zuerst durch ihren Anblick ergreift, sich nach dem Subjecte zu sehnen, dem sie sich ganz enthüllen, ganz hingeben möchte, sie scheine befreien und beseligen zu wollen, um darin ihrer eigenen Freiheit und Seligkeit erst wahrhaft zu geniessen.

In dieser Sehnsucht scheint aber die Schönheit zu erwarten, die ihr gegenüberstehende Subjectivität suche auch sie auf, komme auch ihr entgegen, was Herr Vischer vortrefflich andeutet, indem er (S. 184 sqq.) sagt, im Subjecte lebe dieselbe Idee, welche im schönen Gegenstande eine durchsichtige Form habe, als Geist, und verbinde damit, wie das Schöne, die Sinnlichkeit; während aber im Schönen Beide rein von einander durchdrungen seien, so sei das Subject zunächst das empirische, von welchem nicht erwartet werden könne, dass diese freie Harmonie

in ihm vollzogen sei; diese Harmonie werde also das empirische Subject suchen, und was es suche, müsse es als Möglichkeit in sich tragen; im Schönen finde es nun das vollendet, was in ihm unvollendet sei. Herr Vischer gelangt sodann auf diesem Wege einfach dazu, sich das Wesen der Anmuth, die schon Schiller als das eine Hauptmoment der Schönheit herausgehoben und tief durchdacht hat, zu erklären. Herr Vischer sagt nämlich, das schöne Object und das betrachtende Subject berührten sich als schlechthin homogene Wesen, von welchen das eine dem anderen ergänzend entgegenkomme; daher sei die innere Bewegung im schönen Gegenstande zugleich eine Bewegung nach dem Subjecte hin, und dieser Bewegung komme das Subject suchend entgegen; dieses herüber und hinüber sei die Anmuth. Mit Recht wird hier das Wesen der Anmuth in die gegenseitige Anziehungskraft des Subjectes und des Objectes gesetzt und so die Schönheit recht eigentlich als die sichtbare Gestalt und Offenbarung der Liebe aufgefasst. Nur erscheint es bei dieser Ausgleichung des objectiven Gehaltes und subjectiven Eindruckes der Schönheit unstatthaft, die Betrachtung des letzteren von der des ersteren abzusondern und die eine auf die andere folgen zu lassen. Der Sache angemessener wäre es gewesen, wenn Herr Vischer seine Darstellung des subjectiven Eindruckes in der Form einer Phänomenologie des Schönen dem ganzen Systeme vorangestellt hätte. Auch vermissen wir neben dem Begriffe der Anmuth den der Würde, der das andere wesentliche Moment in der Schönheit enthält. Hier hätte an so manche vortreffliche Bemerkungen Schiller's, namentlich in seinem Aufsatze über Anmuth und Würde, angeknüpft werden können.

Nachdem wir so die wichtigsten Punkte desjenigen Theiles der Metaphysik des Schönen, der das einfache Schöne behandelt, zur Sprache gebracht haben, so läge es uns noch ob, die Hindernisse, welche nach Herrn Vischer's Metaphysik der Verwirklichung der Idee im Wege stehen und in der reinen Form des Schönen sich aufheben müssen, einer besonderen Betrachtung zu unterwerfen. Wir deuten hiermit auf den grössten Theil derjenigen Bemerkungen hin, die in den Abschnitten vom „Bilde" und von der „Einheit der Idee und des Bildes" niedergelegt sind. Dort wird nämlich die Zufälligkeit des Individuums als des Organes, in welchem die Idee sich verwirklichen soll, ausführlich erörtert und dieselbe unter drei Grundbeziehungen aufgefasst, nämlich: 1) als Zufälligkeit der Entstehung, 2) als Zufälligkeit der unnendlichen Eigenheit und der wechselnden Erregung von Aussen, 3) als sinnloses Uebel. Da nun, heisst es dort weiter, die Gattung der innere Grund und die bewegende Macht im Individuum sei, so scheine in dieses Verhältniss, wenn die empirische Gattung sich im empirischen Individuum verwirklichen soll, durch jene Zufälligkeiten eine Trübung einzutreten. Denn die gedachte Verwirklichung erfolge eben auf dem Boden, auf welchem die Gattungen anders, als es ihre innere Stufenordnung ver-

lange, auf einander wirkten, und auf welchem daher ihre Durchführung in den Individuen der Zufälligkeit verfalle. Diese Zufälligkeit finde aber, was 1) die Zeugung der Individuen betreffe, in der That nicht Statt; denn die Gattung sei stark genug, um ihre Individualisirung durchzusetzen. Auch 2) die unendliche Eigenheit der Individuen sei, genau genommen, keine solche Trübung. Denn wo die Idee als Seele und höher als Geist wirke, nehme in dem Grade, in welchem das Individuum universell sei, die Eigenthümlichkeit zu. Diese Gegensätze forderten sich also, anstatt einander auszuschliessen. Auch der Zufall der wechselnden Erregung von Aussen diene nur zur beständigen Erweckung der durch das Wesen der Gattung bedingten Thätigkeit, und wenn sie auf dem Boden des Selbstbewusstseins Statt finde, zur Sollicitation des Willens, der die empirische Eigenthümlichkeit des Individuums und den von Aussen kommenden Bewegungsstoff ideell setze und so mit der geistigen Allgemeinheit verschmelze. Der Widerstreit des Allgemeinen und Individuell-Zufälligen offenbare sich als ein sich selbst aufhebender Widerspruch, und hiermit lasse der Kampf nur die concrete Einheit beider Momente an's Licht treten. Dagegen verkümmere oder erliege 3) das Individuum im Zusammenstosse mit dem Fremdartigen, was die Gattung weder abzuhalten, noch auszuscheiden vermöge. Hierdurch würden jene im Schönen unentbehrlichen Zufälligkeiten selbst in ihrer Erscheinung getrübt. Das sinnlose Uebel stelle sich also erst als Widerspruch zwischen die Gattung und ihre wirklichen Individuen; aber im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit ergänzten und ersetzten sich wieder alle Trübungen der Idee und realisire sich so das höchste Gut.

Die anscheinenden Hindernisse, welche der Selbstindividualisirung der Idee in den Weg treten, werden also eigentlich in zwei Klassen eingetheilt, in diejenigen Hindernisse, welche das, was sie zu sein scheinen, in der That nicht sind, sondern die Lebensbewegung der Idee selbst bedingen, und in die wirklichen Hindernisse. Nur die letzteren werden als eigentliches Uebel, und zwar als sinnloses Uebel betrachtet. So lang die Idee mit der ersteren Klasse von Störungen zu thun hat, zwingt sie dieselben, ihren Absichten zu dienen, erhöht durch die Verwendung der dargebotenen Stoffe die Mannigfaltigkeit des Concret-Einzelnen und bringt hiermit, da sich das Besondere selbst im Einzelnen specialisirt, nur eine desto reichere Entfaltung der Gattungsmomente hervor. Sie erregt selbst den Zufall, um durch ihn sollicitirt zu werden, und bethätigt sich und ihre Macht gerade in der Aufhebung des Zufalles, in der Zerarbeitung und Durchdringung des Störenden. Sie formt den zufälligen Complex von Eigenthümlichkeiten, die das Individuum durch die Geburt und durch die äusserlichen Einwirkungen, die seine Entwickelung modificiren, empfängt, in die Gestalt der Nothwendigkeit um und drückt den Exemplaren

der Gattung den typischen Stempel auf. Sie verwandelt die tausendfältigen Momente der Endlichkeit, die mit fremdartiger Macht auf das Individuum eindringen, in desto reichere gattungsmässige Bestimmungen des Individuums selbst. Hierbei hätte auf eine tiefere Bestimmung des Individuums und seines Genius, wie solche z. B. von Hegel angebahnt worden ist, eingegangen werden sollen. Allein diess ist eben der Punkt, wo Herr Vischer so gut, wie Alles, zu thun übrig gelassen hat. Auch vermissen wir die so nothwendige Berücksichtigung des Umstandes, dass die Ueberwindung der fremdartigen Mächte, mit welchen die Idee zu kämpfen hat, zwar oft zum Ziele des Sieges führt, aber immer mit Schmerz für das Individuum verbunden ist. Die Bedeutung auch dieses Schmerzes wäre gewiss ein würdiger Gegenstand für das Nachdenken des Philosophen gewesen.

Nicht alle Zufälligkeiten aber, heisst es ferner, seien von der Art, dass sie durch die Macht der Idee überwunden und zu den Diensten derselben gezwungen werden könnten. Zu diesen Zufälligkeiten gehört nun offenbar ein solcher Complex von Umständen und Ereignissen, durch welche das Individuum schon bei seiner Geburt in einen Widerspruch mit der Gattung hineinverfällt. Die Idee zeigt sich bei dieser Gelegenheit schon gleich Anfangs zu schwach, sich in ihren Individuen durchzusetzen, ein Umstand, den Herr Vischer bei der Entwickelung der oben mitgetheilten Ideen übersehen hat. Hiernach und in Folge weiterer zufälliger Einwirkungen kann das Individuum in einen immer complicirteren Widerspruch der erwähnten Art hinein gerathen. Die Störung von Aussen kann zwar zur Erweckung der gattungsmässigen Thätigkeit, er kann aber auch zur gänzlichen Hemmung und Ertödtung derselben führen. Diess wird selbst auf dem Boden des Selbstbewusstseins und der Freiheit Statt finden. Es gibt Hemmungen, durch welche die freie Vernünftigkeit des Subjectes geradezu aufgehoben wird, die es auf die Stufe der Naturnothwendigkeit und des mechanischen Daseins heruntersetzen. Es gibt Hemmungen, die es von der Allgemeinheit, in die es aufgehen soll, gewaltsam und unwiderstehlich losreissen, die es in der empirischen Eigenthümlichkeit festbannen und auch diese verkommen und verkrüppeln lassen, die das Subject rath- und hülflos unter den eisernen Arm der von Aussen herandringenden Lebensmächte beugen. Diess ungefähr ist es, was unter jenem sinnlosen Uebel zu verstehen wäre. Gewissermaassen ein Ersatz dafür soll darin liegen, dass sich in der Gesammtheit der Welt Alles ausgleicht und doch im Ganzen das höchste Gut zu Stande kommt. Freilich, müssen wir entgegnen, können durch die Vernünftigkeit des Ganzen solche Trübungen, die, wie es doch ausdrücklich heisst, von der Idee nicht zu überwinden sind, niemals in Licht verwandelt werden. Sie bleiben Trübungen, wie blendend auch immer der Glanz sei, den das Weltall von sich ausstrahlen möchte, abgesehen davon, dass das Vorhandensein dieses Glanzes, wie wir gesehen haben, im Systeme des Herrn Vischers durchaus nicht nachgewiesen ist.

Aber gesetzt auch, das Dunkel, in welches das einzelne Individuum eingehüllt ist, verschwinde im Lichte des Ganzen und löse sich wie eine Differenz in die Harmonie der absoluten Idee auf, so bliebe doch noch die Frage übrig, warum denn das Einzelne in der Knechtsgestalt auftreten, den Mangel und den Schmerz erleiden müsse, um als Glied und Moment in das — freilich makel- und mangellose Ganze aufgenommen zu werden? Ob sich diess mit der Vernünftigkeit der von dem Absoluten gesetzten und beherrschten Welt vereinigen lasse? Ob ein solcher Zustand der Dinge nicht einem anderen Prinzip, als dem Absoluten, seinen Ursprung verdanke? Von welcher Art dieses Prinzip sei, ob es neben dem Absoluten gedacht werden könne, und welche Stellung es demselben gegenüber einnehmen müsse? Wir werden auf die alte Frage nach dem Wesen und Ursprung des Uebels und namentlich der Sünde, deren Herr Vischer unseres Erinnerns in diesem Zusammenhange gar keine Erwähnung thut, zurückgewiesen. Der Zend-avesta, die Schrift, die kirchliche Dogmatik, Leibnitz, Spinoza, Kant, die Freidenker u. s. w. sollten uns hier nicht umsonst vorangegangen sein und vorgearbeitet haben. Von der Lösung dieses Problems hängt die Gestaltung der ganzen Metaphysik, hängt auch die wahrhaft wissenschaftliche Verständigung über das Verhältniss des Schönen zur empirischen Wirklichkeit und über das tiefere Bewusstsein des künstlerischen Geistes ab, dessen phänomenologische Entwickelung uns demnächst, wenn wir den zweiten Band des Vischer'schen Werkes recensiren werden, vielleicht auf die Beleuchtung des Uebels zurückführen wird. Jetzt aber möchte es an der Zeit sein, zum zweiten Theile des vorliegenden Bandes und hiermit zur Betrachtung „des Schönen im Widerstreite seiner Momente" überzugehen.

(Schluss folgt.)

Worms, den 17. Januar 1847.

Dr. Georg Zimmermann.

IX.

Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer.

Von

A. Franck.

(Vgl. den ersten Jahrgang, 4. Heft, S. 211 — 221.)

Aehnlich spricht sich auch R. Mose Corduero im Or Nerab aus. Kap. 6 daselbst heisst es: Wissen muss man aber, dass vor Allem das En-Sof diese reine Ausstrahlung ausgehen liess, nämlich die zehn Sephirot, Gedankenformen, die aus seiner Wesenheit sind und mit ihm eine unbedingte Einheit bilden. Diese Sephirot aber sind die Seelen, die sich wiederum mit zehn Sephirot, welche die Namen führen, umhüllen. Diese letzteren sind gleichsam Gefässe zu jenen Wesenheiten.

Am meisten ausgebildet wurde aber diese Lehre von den Gefässen durch R. Jizchak Luria und dessen Schule, bei welchem sie auch im innigsten Zusammenhange mit dem ganzen Systeme steht. Im Ez Chajim, Hechal I., Schaar 1, Anaf 2, heisst es: Die zweite Frage kommt der gleich über das, was oben, unten, vornen und hinten ist. Da sie aber so tief ist, dass fast der Mensch bei der Vertiefung in derselben Gefahr läuft, dürfen wir uns bei der Beantwortung nicht zu weit ausbreiten oder vertiefen, können vielmehr nur summarisch dabei verfahren und uns dabei verhalten wie derjenige, der durch ein Netz blickt. Wer aber über unsere Worte nachdenkt, muss Befriedigung finden, wenn er sie ergründet. Die Frage ist nämlich, warum die Schöpfung dieser Welt gerade in diesem Zeitpunkte und nicht früher oder später statt gefunden habe? — Es ist nun hierzu zu bemerken — was wir in unserem Werke weiter ausführen werden —, dass das unendlich erhabene Licht, das En-Sof nämlich, das, wie dieser Name andeutet, durch kein Denken und keine Ahnung gefasst werden kann, allem Denken sich entzieht, dass diess Licht also vor allem Ausgestrahlten, Geschaffenen, Gebildeten und Gemachten ist, in ihm demnach kein zeitlicher Anfang stattfindet, da es ewig ist. Von diesem En-Sof emanirte nachher die Ausstrahlung des grossen Lichtes, das der Adam Kadmon genannt wird, alsdann auch die Lichter, die an dem Adam Kadmon, an dessen Hirn und Hirnschädel, an dessen Ohren, Nase, Mund und Stirne hängen, am Aeusseren derselben nämlich, und um seinen Körper, welcher sein kleines Gesicht genannt wird. Endlich entwickelten sich aus demselben die vier Welten, der Ausstrahlung, der Schöpfung, der Bildung und der Faction. Die Ausstrahlung des Adam Kadmon und die übrigen ihm subordinirten Welten

haben Anfang und Ende und eine Zeit des Werdens und der Ausstrahlung, nicht aber das En-Sof. Mit der Zeit nun, in welcher die genannten Lichter und Welten zu emaniren und kettenartig sich zu entwickeln anfingen, begann auch die allmählige Schöpfung der Beziehungen, welche die Gefässe heissen, bis zur gegenwärtigen Existenz hin, nach dem Maasse, wie die Emanation die zeitliche Reihenfolge nothwendig machte. Es konnte demnach diese Welt weder früher noch später geschaffen werden, da eine jede Welt immer nach der anderen, der sie subordinirt ist, geschaffen worden ist. Dieses wird genügen, da wir uns über diesen Gegenstand nicht nach seinen verschiedenen Beziehungen, wie er es erforderte, ausbreiten können. Anaf 3 fährt nun fort: Wie die Welten aus dem En-Sof ausstrahlten, auch darüber ist ein Streit unter allen Kabbalisten. Einige behaupten, die zehn Sephirot bildeten auch zehn ihrer Reihenfolge entsprechende Stufen. Andere dagegen ordnen sie der Art, dass sie Linien bilden nach Rechts, Links und der Mitte hin, so dass die Weisheit, Gnade und der Sieg die rechte Linie, der Verstand, die Stärke und Glorie die linke, die vier Sephirot aber, nämlich die Krone, Glorie, Basis und das Reich, die mittlere Linie einnehmen. Viele wiederum nehmen an, dass sie nach Art der Sphären Kreise seien, von denen der eine immer den anderen umgibt. So sehr auch die späteren Kabbalisten über diesen Punkt forschten, konnten sie zu keinem Resultate gelangen, da immer die Frage blieb, wie die zehn Sephirot, die alle auf gleiche Weise dem En-Sof nahe sind und von ihm ihr Licht erhalten, sich von einander unterscheiden können, so dass die eine über die andere komme? — In Wahrheit nun haben sie Alle Recht. Die Differenz nämlich zwischen den beiden ersten Ansichten — ob die Sephirot stufenweise oder linienförmig auf einander folgen — findet dadurch ihre Ausgleichung, dass sie vor ihrer Restitution in jener, nach derselben aber in dieser Weise aufeinander folgten, wie diess weiter unten erklärt werden wird. Der Unterschied zwischen den zwei letzteren Ansichten, ob nämlich die Reihenfolge der Sephirot sich in Linien oder Kreisen darstelle, wird in diesem Anaf noch seine Ausgleichung finden. Zunächst aber merke Folgendes, durch welches Du zum Resultate gelangen wirst, dass beide Ansichten richtig sind. — Wisse, dass das einfache, erhabene Licht, vor der Ausstrahlung und Schöpfung, das ganze Dasein erfüllte, so dass keine Stelle die Beziehung der Leere hatte, vielmehr Alles vom einfachen Lichte des En-Sof erfüllt war, und es da noch keine Beziehung von Anfang und Ende gab. Als nun der einfache Wille beschloss, die Welten zu schaffen und auszustrahlen, damit die Vollkommenheit seiner Thätigkeiten, seiner Namen und Benennungen offenbar werde — was nach unserer früheren Erklärung der Grund der Weltschöpfung war —: da beschränkte das En-Sof sich im Mittelpunkte, so dass sich das Licht aus dem Mittelpunkte mehr nach dessen Peripherie hin zurückzog, und im Mittelpunkte eine leere Stelle entstand. Diese Zurückziehung war eine gleich-

mässige, so dass diese leere Stelle einen vollständigen Kreis bildete. Nach dieser Selbstbeschränkung war demnach eine Stelle da, innerhalb welcher die Ausgestrahlten, Geschaffenen u. s. w. sich befinden konnten. Es zog sich alsdann von dem Lichte des En-Sof eine gerade Linie herab in die Leere hinein, welche Linie aber unten das Licht des En-Sof nicht wieder berührte. In diese leere Stelle strahlte aus, schuf, bildete u. s. w. das En-Sof alle Welten hinein, während diese Linie den Kanal bildet, durch welchen aus dem Meere des En-Sof das Licht in die Welten geleitet wird. Dadurch, dass diese Linie unten nicht wieder das Licht des En-Sof berührt, lassen sich auf die Sephirot die Beziehungen von Anfang und Ende, Oben und Unten anwenden, was nicht der Fall sein würde, wenn von beiden Seiten ihnen das Licht des En-Sof zugeleitet würde, oder wenn die Leitung von der ganzen inneren Peripherie ausginge. Das Licht aber, das vom En-Sof ausging, stieg nur langsam herab, so dass es sich bald wiederum peripherisch ausbreitete und einen Kreis bildete, der zwar der inneren Peripherie des En-Sof nahe ist, dieselbe aber nicht berührt und mit ihr nur durch die erwähnte Linie zusammenhängt. Auf diese Weise ging es nun immer weiter, so dass von diesem ersten Kreise aus wieder eine Linie herabstieg und bald wiederum eine Peripherie bildete, bis die zehn Kreise der Sephirot vollendet waren. Da unzählige Welten in diesen leeren Raum hineingeschaffen sind, so enthält eine jede Welt zehn Sephirot, von denen eine jede wiederum aus zehn besteht, die aber alle zahllose, concentrische Kreise bilden. Diess ist die kreisförmige Reihenfolge der Sephirot. Was nun die zweite Beziehung der Sephirot betrifft, wonach sie in der Weise des geraden Lichtes, etwa wie die drei Linien in der Gestalt des Menschen auf einander folgen: so ist zu bemerken, dass die Linie, welche von oben nach unten sich zieht, und von welcher die Kreise ausgehen, sich auch in gerader Richtung ausdehnt, vom obersten Kreise an bis zum untersten, und die zehn Sephirot in sich schliesst als eine aufrechte Menschengestalt mit ihren zweihundert acht und vierzig Gliedern, die nach den drei Linien von Rechts, Links und der Mitte auslaufen, so dass jede Sephirah wiederum alle zehn und so in's Unendliche fort in sich schliesst. — In Anaf 3 einer anderen Recension heisst es alsdann in Bezug auf das so eben Erörterte: In Rücksicht der beiden Beziehungen, nämlich der Kreis- und Linienförmigkeit müssen wir noch bemerken, dass der irdische Mensch fünf Lichtbeziehungen hat, von denen eine immer erhabener als die andere ist, entsprechend den fünf Momenten des Geistes. Die kreisförmigen Sephirot haben nun alle diese obigen Beziehungen, die als Lichter und Gefässe sich darstellen, an sich. Das Licht theilt sich in inneres und äusseres Licht, das Gefäss in sein Inneres und Ausseres. Auch die linienförmigen, menschengestaltigen Sephirot haben diese Beziehungen nur mit dem Unterschiede, dass jene das der Nephesch entsprechende Licht haben und zwar inneres und äusseres, während das Licht der linienförmigen Se-

phirot dem Ruach entspricht, der eine Stufe höher stehet als die Nephesch. Der Anfang der Ausstrahlung war demnach auf folgende Weise: zuerst strahlten die zehn kreisförmigen Sephirot als Gefässe aus, von denen ein jedes Inneres und Aeusseres hat. In diese Gefässe hüllten sich die zehn Sephirot des Lichtwesens, das Nephesch genannt wird, während zehn Lichter dieselben ebenfalls von Aussen umgeben. Dann strahlten die linienförmigen Sephirot aus, die der Würde nach höher stehen als jene, da sie dem Ruach entsprechen, und zehn Gefässe bilden, von denen jedes Inneres und Aeusseres hat, und welche sich ebenfalls in Lichter hüllen, so wie sie auch wiederum von ihnen umgeben sind. Auf dieselbe Weise ist es in allen Welten, die in die leere Stelle hineingeschaffen wurden. Das Licht des En-Sof umgibt sie alle und theilt ihnen von jeder Seite aus auf gleiche Weise Licht mit ausser der wahren grossen Beleuchtung, indem es sich durch die von ihm ausgehende Linie hindurch in alle Welten hineinzieht. In jeder dieser Welten sind nun die beiden erwähnten Beziehungen, von welchen bei den kreisförmigen die höhere immer die untergeordnete umgibt, so dass die innerste die geringste ist, während es sich bei den linienförmigen gerade umgekehrt verhält, so dass die eine immer geringer denn die andere, ihr zur Hülle dient, und die allergeringste sie alle umhüllt. Nach diesen Grundlehren wirst Du auch verstehen, was der Grund der Selbstbeschränkung ist: denn nur durch die Beschränkung und Verringerung des Lichtes konnten die Gefässe entstehen und offenbar werden, und in dem Maasse als das Licht sich vermehret, muss das Gefäss immer mehr zerstört werden, da es nicht im Stande ist, diese Lichthülle zu fassen. Auch diess findet jetzt seine Erklärung, warum das En-Sof sich beschränkte und alles Licht aus jener Stelle zurückzog, um nachher wiederum durch jene Linie das gemessene und bestimmte Licht zuzulassen, während es ja einfacher gewesen wäre, bei dem Rückziehen des Lichtes gleich diese Linie zu lassen, die doch später kommen sollte. Es musste nämlich, damit die Gefässe entstehen konnten, alles Licht zurückgezogen werden, und erst nachdem sie geworden waren, wurde ihnen so viel Licht zugeführt, als zu ihrer Beleuchtung und Nahrung nöthig war und sie gerade ertragen konnten. — Im vierten Anaf wird diess nun weiter entwickelt. Glaube nicht, heisst es daselbst, dass die von uns oft genannten zehn Sephirot der Ausstrahlung die erste und höchste Ausstrahlung sei, vielmehr gingen ihnen schon viele Welten voraus, die wegen ihrer Verborgenheit nicht ausführlich von den Kabbalisten behandelt werden. Wenn Du aber genau auf die geheimen Andeutungen merkst, wirst Du erstaunen über die unendlichen Stufen, die noch über den zehn Sephirot der Ausstrahlung sind. Was wir in der Beziehung hier erklären können, wollen wir darbieten. Wir müssen zuerst von dem Einen sprechen, das die ganze leere Stelle einnimmt, von dem alle Welten ausgehen und an dem diese hängen und von dem sie gehalten werden. Dieses Eine ist der Adam Kadmon, der allem Daseienden voran-

geht. Wir wollen diess nun weiter erörtern. Die ersten Lichter, die in diese Stelle ausstrahlten und zwar durch die gerade Linie hin, die von dem Alles umgebenden En-Sof ausgehet, sind die zehn Sephirot, die in ihrer Gesammtheit der Adam Kadmon genannt werden. Zuerst also wurden diese zehn Sephirot offenbar und zwar kreisförmig als die Nephesch des Adam Kadmon. Diese haben nun zehn ebenfalls kreisförmige Gefässe, und in jedem von diesen ist das wesentliche innere Licht, das Nephesch genannt wird und sich mit dem Gefässe umhüllt, und ist ebenso von dem äusseren Lichte, das ebenfalls Nephesch ist, umgeben. Der äusserste Kreis, der dem En-Sof am nächsten ist, ist der erhabenste und grösste unter allen Kreisen und bildet die Krone des Adam Kadmon, während die übrigen Kreise die übrigen Sephirot des Adam Kadmon ausmachen. Wenn wir aber von Gefässen hier sprechen, so darf man sich nicht zu dem Irrthume verleiten lassen, als wären im Adam Kadmon schon wirkliche Gefässe, da diese erst in den späteren Welten hervortreten. Wir nennen sie hier Gefässe nur in Beziehung auf das Licht und das Wesentliche, das sie in sich haben, während sie selbst ebenfalls äusserst lauteres und feines Licht sind. Nachdem nun diese zehn Sephirot als Nephesch des Adam Kadmon offenbar und hervorgegangen waren, kamen wiederum zehn Sephirot als Ruach des Adam Kadmon und zwar in gerader Linie ausgehend nach Art eines aufrechten Menschen, der aus zweihundert acht und vierzig Gliedern besteht, mit Haupt, Armen, Händen, Rumpf und Füssen. Näher gehet noch auf das Wesen der Gefässe der erste Anaf in der zweiten Pforte ein. Nachdem von der Stufenfolge der Sephirot gesprochen wurde, heisst es dann weiter: Was die Gefässe betrifft, so ist bekannt, dass die Leber das Organ der Nephesch, das Herz das des Ruach, das Gehirn das der Neschamah ist. Interessant ist besonders, dass bei all' diesen vielfachen Erläuterungen auf die Frage nicht eingegangen wird, ob die Sephirot zur Gottheit gehören oder nicht. Nur das dritte Kapitel in der zweiten Pforte gibt hierüber nur gelegenheitlich eine Andeutung. Das Resultat des Ganzen, heisst es nämlich daselbst, ist diess, dass das En-Sof die Seele der Seele ist. Diess strahlte einen Adam aus, der alle Welten in sich enthält. Die Wesenheit desselben, die die Beziehungen der Nephesch, Ruach, Neschamah, Chazah, Jechidah hat, wird der Adam Kadmon genannt; die Welt der Ausstrahlung ist sein Körper, während die drei übrigen Welten, der Schöpfung, der Bildung, der Faktion nämlich, seine Gewänder sind. Du weisst auch, dass Nephesch, Ruach u. s. f. sich in den Körper nur mittelst eines ätherischen Gewandes, das jede derselben hat, hüllen. Das Ganze wird Wesenheit genannt: denn der Adam Kadmon, der die ganze Wesenheit enthält, hüllt diese seine Wesenheit in einen ätherischen Körper, um mit demselben in den eigentlichen Körper, nämlich in die Ausstrahlung einzugehen. Darum gehören selbst die Gefässe zur Wesenheit. Wie nun die Wesenheit, obgleich sie eigentlich im Innersten des Körpers ist, dennoch ihr Licht nach allen Glie-

dern und Richtungen des Körpers, um ihm Leben zuzuführen, sendet: so auch der Adam Kadmon sein wesentliches Licht nach allen Körpergliedern der Ausstrahlung. Dieses Licht wird im Verhältnisse zur Ausstrahlung En-Sof, auch der Urgrund der Ausstrahlung genannt. In den Gewändern hingegen wird das wensentliche Licht nicht offenbar, darum gehören die Welten der Schöpfung, Bildung uud der Faktion nicht zur Gottheit.

Aus dem Ganzen geht hervor, dass die Schule Luria's, obgleich, wie wir später noch sehen werden, keine volle Uebereinstimmung in ihr herrscht, das kabbalistische System nicht nur weiter, sondern auch consequenter ausbildete. Die Frage, ob die Sephirot göttliche Wesenheiten seien, konnte nur da in abstracter Weise festgehalten werden, wo man sich von den Abstractionen der alten Metaphysik noch nicht los zu machen wusste und Gott als das *caput mortuum* des leeren Seins in der Vorstellung zwar über die Welt, in Wahrheit aber unter dieselbe, im Allgemeinen ausserhalb derselben, auf den von Archimed verlangten Punkt, stellte. So sahen wir, wie selbst Corduero sich noch abquält, um seinem Gott weder zu viel noch zu wenig zu thun, wie er, von abstracten Kategorien festgebannt, alle Kräfte, um weiter zu kommen, aufbietet, aber dennoch nicht von der Stelle kommt.

Weil der lebendige Prozess bei ihm, Corduero, der Gottheit entzogen wird, darum sieht er sich genöthigt, eine Kluft zwischen den Gefässen und dem dem En-Sof entströmenden Lichte, die sie weit auseinander hält, anzunehmen. Damit wird aber das ganze System der Kabbala, das die Vermittelung des Endlichen und Unendlichen darzuthun strebt, untergraben. Die Gefässe werden zu abstracten endlichen Wesen, in denen die Lichter des En-Sof als abstracte unendliche Wesen für sich schalten; die Gefässe werden zu gefärbten Flaschen, die das farblose Wasser dem Beschauer unter verschiedenen Farben zeigen, oder zu farbigen Laternen, die der Lichtströmung ihre Farben verleihen, gestempelt, ohne dass uns gesagt wird, wie denn diese Gefässe zu dieser Mannigfaltigkeit der Farben gelangen. Das Beispiel von der einheitlichen Seele, die Mannigfaltiges durch die körperlichen Organe bewirkt, kann uns durchaus Nichts nützen, da diess gerade das Problem ist, das die Kabbala durch ihre Ausstrahlung uns zu lösen versprach. Kennen wir den Weg, auf welchem das En-Sof, das Unendliche, zum Endlichen gelangt, dann allerdings wird uns auch die Verbindung zwischen Seele und Körper keine Schwierigkeit darbieten, vielleicht auch, dass diese Verbindung uns jenen Weg zeigt; aber auf keine Weise können wir uns damit befriedigen, wenn man uns an die Thatsache dieser Verbindung erinnert und von uns fordert, dass wir jetzt nach jenem Weg gar nicht mehr fragen sollen. Die Gefässe werden von Corduero uns plötzlich in die Schule gebracht und uns zugemuthet, dass wir uns damit beschwichtigen möchten, ohne dass er uns aber Aufschluss geben kann, wie er zu diesen Gefässen kommt? Corduero selbst theilt uns im Asis Rimonim und zwar in der vierten Pforte mit, dass

man die Frage aufwerfen könnte, wie es möglich sei, dass in den Sephirot selbst die göttliche Wesenheit wohne, da diese doch erhaben über alle Attributen, über Veränderung und Schranken sei, während doch den Sephirot Attributen zugeschrieben und von ihnen die Schranken und Veränderungen abgeleitel werden? Auch gesteht er, dass Viele hierauf nur damit antworten, es sei uns die Art und Weise, wie die göttliche Wesenheit mit den Sephirot sich verbinde, ebenso wenig bekannt, als wir uns die Verbindung der Seele mit dem Körper erklären können. Nun ist er zwar mit dieser Antwort nicht ganz zufrieden, und meint, dadurch könnte etwa ausgeholfen werden, dass diese Veränderungen, Attributen und Schranken gar nicht in Beziehung auf das En-Sof, sondern nur auf die Geschöpfe seien; aber gerade daraus sieht man, dass er sich innerhalb der Kabbala selbst der abstracten Kategorien nicht erwehren kann, die er in der Schule der Metaphysik erlernte. Ueberhaupt ist diess interessant, wie Luria's Schule, wie diess der Mystik überhaupt eigen ist, mit dem Reiche der Endlichkeit entnommenen Bildern in das Reich der Unendlichkeit eindringt und in demselben frei schaltet und waltet, während Corduero nur Analogien aus dem Reiche der Natürlichkeit herbeiholt und sich damit befriedigt. Corduero ist geistreich, humoristisch, Luria naiv, genial.

Luria kennt diese abstracte Trennung zwischen Gott und Welt nicht, Gott ist ihm der lebendige Prozess, der die Welt aus sich heraus gebärt, aber dennoch stets in ihr gegenwärtig ist, sie sowohl in sich gegenwärtig hält, als auch in sich zurücknimmt. Diese Welt, das heisst die Form der Endlichkeit ist ihm an die Zeit gebunden und darum auch in der Zeit entstanden; aber für die Manifestation Gottes gibt es keine Zeit. Unendliche Welten gehen so — und somit auch ewig — aus dem En-Sof hervor; sie bilden die Zeit, insofern sie einzeln festgehalten werden. Das En-Sof manifestirt sich, d. h. damit es nicht nur für sich, sondern auch für Andere sei, geht es selbst in die Schranke ein, beschränkt es sich. Es zieht sich zurück, nicht in sich, in seinen Mittelpunkt, denn durch diesen Prozess, durch das Zurückziehen in seinen eigenen Urgruud, hätte es sein Für-sich-sein nur desto mehr aufgegeben und wäre für Andere nur desto weniger geworden. Es zieht sich zurück nach seiner Peripherie, damit die Schranke nicht aus ihm hinausfalle, sondern in es selbst, damit die Schranke nicht die eines Anderen werde, und es die Macht über dieselbe verliere, sondern seine eigene werde und bleibe. Es zieht sein Licht nach seiner Peripherie hin zurück, damit in ihm eine leere Stelle werde, in die es sein Licht wiederum, als in ein Anderes aus sich einstrahlen lassen könne. Es beschränkt sich, um sich wiederum auszubreiten, d. h. es gibt seine Unendlichkeit auf, um durch die Endlichkeit hindurch seine Unendlicbkeit wiederum zu erhalten, es gibt also in Wahrheit seine Unendlichkeit nicht auf, sondern nimmt vielmehr nur die Endlichkeit in die Unendlichkeit hinein.

Dadurch, dass das En-Sof das Licht in seine Peripherie zurückzieht und so in sich selbst eine leere Stelle setzt, ist in ihm selbst der Unterschied gesetzt, Etwas, das sowohl Etwas als auch Nichts ist, das sowohl als En-Sof, als auch nicht als En-Sof erkannt werden muss. Es ist Nichts, insofern als es die Stelle ist, aus der das En-Sof sich zurückzog und ausser demselben Nichts ist; es ist wiederum Etwas, insofern als es vom En-Sof gedacht und von ihm als das Nicht-En-Sof gesetzt wird. Es muss selbst als En-Sof erkannt werden, als es ja von ihm nicht aus dem Kreise hinausgeworfen, sondern gerade in dem Mittelpunkt, wir möchten sagen, in seinem eigenen Herzen eingeschlossen gehalten wird. Es ist diess nicht unsere Reflexion, sondern die der Schule selbst, obwohl immer nur in der mystischen das Uebersinnliche im Sinnlichen anschauenden Form. Zu dem, was wir schon oben aus dem Buche selbst angeführt haben, dass das Zurückziehen des Lichtes besonders deshalb nöthig sei, damit die Gefässe entstehen können, kommt noch die oft wiederholte Behauptung, dass das Licht des En-Sof sich nicht ganz zurückziehen könne, ohne ein Zeichen (רשימו) zurück zu lassen, welches den Stoff der Gefässe bildet. Indessen scheint auch in der Schule selbst, bei Anderen die Ansicht geherrscht zu haben, der wir bei den Gnostikern begegnen, dass das Licht selbst, je nach dem Grade seiner Entfernung von En-Sof sich verdichte und so als verdichtetes Licht zum Gefässe werde (vgl. Ez Chajim, Hechal 7, Pforte 7, Kap. 1: (כי הלא ענין התפשטות והתעבות מורה יותר כמות שהיה). In dieses vom En-Sof in ihm selbst gesetzte, von ihm Unterschiedene muss das Licht des En-Sof wiederum eindringen, weil das von ihm Unterschiedene es in diesem Zustande der Negation nicht aushalten kann, wenn ihm nicht vom En-Sof stets Licht, d. h. Leben und Nahrung zugeführt wird. So strahlt denn aus dem En-Sof das Licht aus in die leere Stelle, d. h. in die in dieser und aus dieser entstandenen Gefässe. Aber wir, wir möchten fragen, nach welcher Methode strahlt das Licht des En-Sof in die Gefässe? Verschiedene Ansichten haben sich hierüber schon geltend gemacht, und einer jeden dürfte es nicht schwer fallen, Beweise für sich aus der Wirklichkeit herzunehmen. Die Art und Weise, wie die Entwickelung im Dasein vor sich geht, oder wie das Absolute in den endlichen Dingen zur Erscheinung kommt, scheint nämlich eine dreifache zu sein, bald sich in gerader Linie, auf direktem Wege fortlaufend, bald in wellenartigen Kreisen, bald endlich in dreieckiger Form, so dass der gesetzte Punkt in zwei Linien auseinanderläuft, die sich wiederum zusammenschliessen, dialektisch sich spaltend und vermittelnd vor sich zu gehen. Auch hier verfährt diese Schule, nach welcher das En-Sof peripherisch sich zurückzog, damit das Licht wiederum nach allen Richtungen auf gleiche Weise eindringen kann, consequent, indem sie die Wahrheit in der Vermittelung dieser Ansichten sieht. In allen Gefässen, in allen endlichen Dingen also schliesst sich das göttliche Licht ebensowohl mit sich selbst zusammen, so dass es als ein abgerun-

deres und ganzes darin ruht, als es sich auch wiederum auf eine besondere Weise in jedem von ihnen darstellt, theils den Gegensatz zu anderen, theils die Vermittelung mit anderen bildend.

Auch die Frage der Transscendenz und Immanenz ward in der Schule, wenn auch nicht in logisch-speculativer Form aufgeworfen und zur Lösung gebracht. Das En-Sof als solches steht ausserhalb der Schöpfung, spendet derselben stets aus der Fülle seines Lichtes zu, das zwar in die Gefässe eindringt und sie erfüllet, aber dennoch von diesen nicht umfasst werden kann und darum sie auch von Aussen umgibt. So stellt sich mit dieser Schule ein wahrhafter Fortschritt in der Kabbala dar, der besonders klar hier in Bezug auf die richtige Auffassung des Verhältnisses der Ausstrahlung zum En-Sof hervortritt.

Ein weiterer Fortschritt ist nun auch im Schefa Tal von Horwitz nicht zu verkennen; wesshalb wir es uns nicht versagen können, auch aus diesem Werke das, was diese Punkte, Verhältniss der Sephirot zum En-Sof und das Wesen der Gefässe, erörtert, hierher zu stellen.

Im zweiten Kapitel der ersten Pforte wirft der Verfasser die Frage auf, wozu die Ausstrahlung der zehn Sephirot nöthig sei, da doch alle Kräfte, Wirkungen und Welten schon im En-Sof enthalten sein müssen und durch die Ausstrahlung demnach nichts Neues herein kommen kann? Die Antwort hierauf ist dann folgende: Das Absolute wollte, damit seine Liebe nach Aussen gerichtet werde, endliche Welten hervorrufen. Diess ist aber unmöglich, da aus der Einheit keine Vielheit, aus dem Unendlichen nichts Endliches abgeleitet werden kann; um es möglich zu machen, war nun die Ausstrahlung nöthig. Denn, wenn auch das Ausgestrahlte, nach dem erwähnten Grundsatze, wiederum nur ein Einfaches und Unendliches sein kann, so ist es doch um eine Stufe schon niederer als das Ausstrahlende und steht zu jenem im Verhältnisse des Kindes zum Vater, ist demnach auch, zwar an sich unendlich, im Vergleiche mit ihm endlich. Dadurch also, dass zunächst zehn allmählige Ausstrahlungen stattfanden, von der die eine immer im Verhältnisse zur vorhergehenden ausgestrahlt und zur nachfolgenden ausstrahlend war, konnte zuletzt eine endliche Welt hervorgehen.

In der dritten Pforte, Kap. 1, handelt der Verfasser von den vier Welten und spricht sich hierüber auf folgende Weise aus. Die erste Grundlage ist, dass alle aus dem En-Sof hervorgegangene Welten vom ersten bis zum letzten Punkte vier Abstufungen אצילה בריאה יצירה עשיה bilden. Die Benennung אצילה ist dem Verse (4. B. M. 11, 17): Ich will wegnehmen (ואצלתי) von dem Geiste, der auf Dir ist, und auf sie thun, hergenommen. Von der Prophetie unseres Lehrers Moses wurde hier den 70 Alten der Art mitgetheilt, dass aus ihr 70 Kanäle sich bildeten, die den Geist ihnen zuleitete. Dadurch wurde die Prophetie in Moses nicht geschwächt, ebenso wenig als ein Licht dadurch etwa abnimmt, dass ein anderes an ihm angezündet wird. Ebenso verliert auch

das En-Sof Nichts durch die Ausstrahlung von seinem Lichte und bleibt dasselbe dem Gedanken vor wie nach unerreichbar; die Ausstrahlung besteht nur darin, dass seine Kraft sich ausbreitet und offenbar wird, ohne dass Etwas noch ausser ihm hinzukäme. אצילה stammt dem gemäss von אצל = bei Jemanden sein, weil das Ausgestrahlte bei dem Ausstrahlenden noch bleibt, in ihm ist wie die Flamme in der Kohle, wie die Seelenkräfte in der Seele. In dem Sinne sind auch die Worte Moses zu verstehen, die er dem Josua erwiederte, als dieser von ihm verlangte, den Weissagenden zu wehren (ibid. 11, 29): dass doch das ganze Volk des Ewigen Propheten wären, so der Ewige seinen Geist auf sie legte! Moses wollte nämlich damit sagen, dass er nicht allein auf diese nicht eifersüchtig sei, die nur kraft seines prophetischen Geistes weissagen, in denen sich also nur sein Geist offenbare, sondern selbst dann nicht, wenn sie auch den Geist unmittelbar von Gott erhielten und ihm so gleich gestellt wären. Die Prophetie der 70 wird nun darum eine אצילות vom Geiste in Moses genannt, weil sie dabei immer noch bei und an der prophetischen Quelle in Moses geblieben ist, wie etwa das Licht des Mondes mit dem Sonnenlichte immerwährend verbunden bleibt, so dass in beiden nur ein und dasselbe Licht leuchtet. Eine Anmerkung macht diess deutlich. Bekannt ist, lautet dieselbe, dass das Licht des Mondes eigentlich das Licht der Sonne ist, da dieser in sich kein Licht hat, dass also das Licht der Sonne auf den Mond fällt, diesen erleuchtet, aber von ihm auch wiederum zurückgeworfen wird und auf die Erde gelangt. Dennoch ist ein Unterschied zwischen dem Lichte im Monde und dem, was von diesem der Erde zukommt. Jenes nämlich bleibt mit dem Lichte in der Sonne verbunden und somit an seiner Quelle, während dieses, obgleich immerhin das Licht der Sonne, doch auch wiederum von demselben verschieden und getrennt ist, da es nicht an der Quelle bleibt und sich durch die Entfernung trübt. Das von dem Monde auf die Erde reflectirte Licht schaut das Antlitz der Sonne nicht, was bei dem Monde immer der Fall ist. — Der Verfasser fährt fort: In dem Sinne ist auch der Ausdruck אצילות bei den Sephirot zu nehmen, da sie ebenfalls an der verborgenen Quelle, an der Quelle aller Quellen des En-Sof bleiben, dessen Wesenheit sie offenbaren, wie die Seele ihre Wesenheit durch ihre Kräfte offenbart.

Die Benennung בריאה ist dem Verse entnommen (4. B. M. 16, 30): Wenn der Ewige Neues schafft, wo der Ausdruck בריאה eine Thätigkeit bezeichnet, durch die Etwas Neues zum Vorscheine kommt. In der אצילות nämlich gehen die Sephirot aus der Wesenheit des En-Sof hervor, wie die Flamme aus der Kohle, bleiben aber an der Quelle, so dass sie selbst noch göttliche Wesenheit sind. Wegen der Unendlichkeit ihres Lichtes sind sie noch geheim und ist es den Geschöpfen unmöglich, sich an ihnen zu ergötzen, da sie der Fledermaus gleichen, die das Sonnenlicht nicht ertragen kann. Damit die Gottheit den Geschöpfen offenbar werde, und diese das grosse Licht geniessen können, musste die

בריאה hervorgehen, das heisst ein neuer Vorschein, damit das Licht gedämpft und dadurch den Geschöpfen zugänglich gemacht werde. So sieht ja auch die Fledermaus das Mondlicht auf der Erde, obgleich es in Wahrheit das Sonnenlicht ist, das sie bei Tag nicht ertragen kann, da es jetzt von der Quelle, der Sonne nämlich, sich entfernte und am Monde getrübt ist. Durch die Welt der בריאה wird auf diese Weise auch die der אצילות offenbar, indem das Licht derselben dadurch, dass es sich von der Quelle entfernt, immer mehr verdichtet und zuletzt als eine neue Schöpfung erscheint. Weil sich aber dieses Licht entfernt und verdichtet, so verliert es auch damit den Begriff des göttlichen Lichtes, welches die Einheit ist und wegen seiner Verbindung mit der Quelle אצילות genannt wird, bekommt eine neue Benennung, die Welt der Trennung, da es sich trennt und unterscheidet von dem Lichte der אצילות, welche das Licht der göttlichen Wesenheit ist, und mit der Quelle der göttlichen Wesenheit verbunden, ja selbst in dieser Quelle ist. So ist auch בריאה von ברא = draussen sein abgeleitet, weil sie nämlich ausserhalb dieser Quelle ist, während die אצילות in derselben, die Gottheit selbst und somit nichts Neues ist. In Wahrheit ist die בריאה auch nicht getrennt vom En-Sof, da die ganze Welt voll ist seiner Herrlichkeit und auch sie nur die Verdichtung des göttlichen Lichtes ist, wie ja auch das Mondlicht auf der Erde das Sonnenlicht ist, und es auch keinen Punkt gibt von der obersten Krone an bis zum Nabel der Erde, der nicht durchdrungen wäre von der göttlichen Kraft und Nichts ohne diese Kraft und göttliches Licht auch nicht einen Augenblick existiren könnte, vielmehr Alles aus Gott kommt und Gott in Allem ist. Dennoch aber gehört die בריאה nicht in den Begriff der Gottheit, weil das Licht in ihr sich nicht so lauter offenbart, vielmehr schon getrübt ist.

יצירה zeigt einen höheren Grad von Offenbar-werden an, als diess bei der בריאה der Fall ist, so wie diess aus dem Verse (Jes. 45, 7.): Er bildet יוצר das Licht und schafft ובורא die Finsterniss, hervorgeht, wo beim Licht als Etwas, das angeschaut wird und offenbar ist der Ausdruck יצר, hingegen bei der Finsterniss, als Etwas, das nicht gefasst wird, nicht offenbar ist, der Ausdruck ברא gebraucht wird. Weil nun die Welt der בריאה der Welt der אצילה nahe und ihr Licht daher stark und noch ferne von der Endlichkeit und Materialität ist, so dass die Geister, die dieser angehören, diess Licht noch nicht fassen können; darum musste auch die Welt der יצירה hervorgehen, deren Licht getrübter und daher fassbarer ist, als das der בריאה. עשיה deutet noch einen höheren Grad von Offenbar-werden an, als der Ausdruck יצירה. Da nämlich die göttliche Leitung in der Welt der יצירה nicht so offenbar werden kann, als in der Welt der עשייה, wo neben dem Guten auch das Böse waltet, somit auch Belohnung und Bestrafung stattfindet, wo überhaupt Entstehen und Vergehen, steter Wechsel waltet: so musste auch noch diese Welt hervorgehen.

Ebendaselbst Kapitel 5, kommt der Verfasser noch einmal auf die Grundlage zurück, dass mit der Ausstrahlung die Gottheit sich offenbaren wollte und zwar Anderen, da er sich selbst ewig offenbar ist. Zu dem Behufe, fährt er alsdann fort, war es nöthig, dass Gott sich selbst beschränkte, da sonst für ein Anderes kein Raum gewesen wäre. Vor der Schöpfung der Welt also beschränkte sich Gott selbst in seine eigene Wesenheit, räumte eine Stelle in sich selbst, damit er in dieselbe die Ausstrahlung, welche die aus ihm emanirenden Kräfte umfasst, wie auch die drei derselben untergeordneten Welten einlassen könne. Diese Stelle, die er in seiner Wesenheit räumte, wird טהירו „Glanz" genannt und der Mittelpunkt in diesem Glanze heisst die Urluft. Leer kann man die Stelle nicht nennen, weil sie nicht leer vom Heiligen ist und wirklich ein Zeichen vom Lichte des En-Sof in ihr noch blieb. Obgleich also Gott sich aus sich zu und in sich beschränkte und eine leere Stelle in seiner Wesenheit bildete, blieb dennoch das Licht des En-Sof noch in diesem Zeichen gleichsam als die Seele. Wie nämlich die Seele den Körper aufrecht hält und sich in denselben beschränkt, dabei aber, wie das später gezeigt werden soll, auch ausserhalb desselben existirt, ja sogar eine vollkommenere Existenz noch ausserhalb desselben hat: so hält auch das Licht des En-Sof dieses Zeichen oder diesen Glanz, denn sonst würde dieser zum En-Sof wiederum zurückkehren, und hat ebenfalls ausserhalb desselben eine viel intensivere Existenz.

Es gibt demnach drei bestimmte Unterschiede: 1) das En-Sof vor seiner Selbstbeschränkung, 2) das Licht des En-Sof nach dieser Selbstbeschränkung, wie es in sich selbst ist, und endlich 3) das Licht des En-Sof, wie es in dem Zeichen ist und dasselbe als solches erhält, dass der Glanz nicht wiederum zum En-Sof zurückkehre. Den Namen Glanz führt es desshalb, weil es gleichsam die Mitte hält zwischen dem Ausstrahlenden und Ausgestrahlten und weder das eine noch das andere ist. Zur näheren Erläuterung diene Folgendes: Die erste Bestimmung ist die des ausstrahlenden En-Sof, wie es noch Alles erfüllet, so dass kein Raum für die Welten da ist; die zweite die des Glanzes selbst, welchen das Licht des En-Sof in sich selbst durch die Selbstbeschränkung bildete, damit darin Raum für die Welten sei, und welcher, wie schon bemerkt, gleichsam in der Mitte ist zwischen dem ausstrahlenden und dem ausgestrahlten Lichte; die dritte die des Lichtes vom En-Sof, das im Centrum des Glanzes ist und ihn hält, dass er nicht zum En-Sof zurückkehre. Dieses letztere Licht ist schon ausgestrahltes, das sich insofern schon vom En-Sof, mit dem es sonst allerdings in jeder anderen Beziehung vereint ist, entfernt, als das Licht des Glanzes zwischen ihm und dem En-Sof die Mitte bildet.

Was ist nun nach dieser Anschauungsweise das Wesen der Gefässe? Im Allgemeinen spielen sie in diesem Werke eine viel unbedeutendere Rolle, als in den früheren. Eingeführt werden sie von unserem Verfasser im ersten Kapitel der dritten Pforte und

zwar nach der Abhandlung über die vier Welten. Man glaube nicht, heisst es daselbst, dass die zehn Sephirot der עשייה nur die Sephirot dieser Welt und nicht auch die in der יצירה seien und so auch in Bezug auf die anderen Welten, so dass eine jede Welt ihre besonderen Sephirot hätte. Wäre diess der Fall, so hätten wir ja vierzig Sephirot, während das Buch Jezira ja ausdrücklich bemerkt, dass sie zehn und nicht neun und nicht eilf sind. Vielmehr muss die Sache so aufgefasst werden. Als die zehn Sephirot nämlich mit dem Willen des Ausstrahlenden emanirten und so offenbar wurden, da sie früher in der Quelle geheim waren; so mussten sie, wie diess schon früher bemerkt wurde, noch offenbarer zu werden, über den Begriff der Ausstrahlung hinausgehen und bis dahin gelangen, wo sie als eine neue Schöpfung, als eine בריאה begriffen werden konnten. Diese Sephirot der neuen Schöpfung sind nun aber dieselben der Ausstrahlung, nur dass sie dort dichter und getrübter sind, als hier. Dasselbe ist nun auch in den übrigen Welten der Fall. Sobald nämlich die Sephirot der neuen Schöpfung der בריאה zu einem solchen Grade durch eine weitere Entfernung von der Quelle der Verdichtung und Trübung gelangt sind, dass sie ihren früheren Begriff aufgaben und den der Bildung annehmen, werden sie die Sephirot der Welt der Bildung, der יצירה genannt u. s. w. Es gibt also nur zehn Sephirot, die jedoch nach ihrem Verhältniss der Entfernung von der Quelle vier verschiedene Benennungen annehmen. Die zehn Sephirot der Ausstrahlung breiten sich also vom höchsten Punkte aus bis in den letzten Punkt der Tiefe, um einer jeden Welt so viel Licht, als derselben fasslich ist, zu gewähren. Die vier Welten selbst unterscheiden sich auch wirklich nur darin, dass die eine, vermöge der Reihenfolge von Ursache und Wirkung immer weniger das Licht zu fassen im Stande ist, als die andere. Wir können uns die Sache an dem Lichte der Sonne anschaulich machen, das nächtlich den Mond beleuchtet und von diesem aus unsere Athmosphäre erhellet und durch das Fenster in ein Zimmer dringt. Auch hier haben wir vier verschiedene Abstufungen des Lichtes. In der Sonne selbst ist es so stark, dass es das Auge blendet, im Monde aber ist es schon so gedämpft, dass man leicht in denselben blicken kann, in unserer Athmosphäre ferner ist es wiederum um Vieles trüber als im Monde, während es im Zimmer, da es durch das Fenster zu dringen hatte, nochmals einen bedeutenden Grad seiner Helle verliert. Hieraus ist nun auch zu ersehen, dass die Welt der Schöpfung zu der der Ausstrahlung in demselben Verhältnisse steht, wie diese zum En-Sof selbst. Wie demnach das En-Sof seine Wesenheit in die Sephirot ausbreitet, durch dieselben sich offenbart, so dass es ihre Seele bildet, und sie der Adam der Ausstrahlung genannt werden: eben so kömmt die Welt der Ausstrahlung, deren Licht unendlich und in sich noch verschlossen ist, in der Welt der Schöpfung zur Offenbarung und hüllet sich in dieselbe, so dass sie (die Ausstrahlung) ihre Seele bildet u. s. w., auch in Bezug auf die übrigen Welten.

Der Adam der אצילות hüllet sich demnach in den der בריאה, dieser widerum in den der יצירה u. s. f. Der Adam der Ausstrahlung schauet auf alle, spendet allen das Licht, regiert alle. Der Grund vom Ganzen ist, dass die Veränderung und die Materialität dem Wesen der Gottheit ferne steht, und diese darum die Veränderungen durch die Gefässe bewirkt. Die Ausstrahlung bildet nämlich die Gefässe, die aber der Quelle noch zu nahe und von den Veränderungen zu ferne sind und darum sich in andere Gefässe noch, in die der Welt der Schöpfung nämlich, hüllen u. s. w. bis in die Welt der עשייה, in welcher zwischen Geist und Körper in der Mitte stehende Kräfte, die Veränderungen hervorbringen. So weit die Exposition der Grundanschauung im Schefa Tal! —

Wenn wir nun oben behauptet haben, dass in diesem Buche ein weiterer Fortschritt nicht zu verkennen sei: so müssen wir diess dahin modificiren, dass Horwitz allerdings mit dem einen Fusse in der Verstandesmetaphysik seiner Zeit steht und daher auch mit dem anderen nicht recht vorwärts kann, dass er aber dennoch den Versuch zum Weiterkommen macht und dabei deutlich genug zu erkennen gibt, wohin sein Weg sich zieht. Im Allgemeinen mag als Probe seiner Kühnheit seine in der Vorrede exponirte Ansicht von der Seele dienen, die auch sonst für manche christliche speculative Theologen, die die Menschwerdung Gottes und mit ihr die vollständige Versöhnung ausschliesslich für die Kirche vindiziren möchten, von Interesse sein dürfte. Bekanntlich, lauten Horwitzens eigene Worte, sind die Seelen der jüdischen Nation ein Theil Gottes. Darauf deutet der Vers (5. B. M. 32, 9): Denn ein Theil des Herrn ist sein Volk. Wie nämlich der Theil ganz und gar dem gleicht, von welchem er ein Theil ist, so dass der Unterschied nur ein quantitativer ist; ebenso ist auch gar kein Unterschied zwischen der Seele und Gott hinsichtlich der Wesenheit, als nur darin, dass Gott das Ganze ist, das allgemeine, unendliche Licht, während die Seele nur ein Theil des Lichtes, der Funke ist, das sich von dem grossen Lichte theilte. Solche Blicke gehören bei ihm immer der kabbalistischen Anschauung an; wo er das Erschaute auf dem Wege des logischen Gedankens klar zu machen sucht, fällt er stets in die Abstractionen und abstracten Kategorien des gesunden Verstandes zurück, und wird von ihm wahr, was er in eben dieser Vorrede von der Seele überhaupt behauptet, dass ihr nämlich, obgleich sie der Sohn und die Tochter Gottes und aus seiner Wesenheit selbst sei, das Licht erlösche, wenn sie in dessen Halle eintreten wolle, wie ein kleines Licht, das einer grossen Fackel nahe gebracht wird. So sehen wir ihn in den Begriff der Selbstbeschränkung Gottes tiefer eingehen, indem er zwischen dem Ausstrahlenden und Ausgestrahlten ein indifferentes Licht die Mitte bilden lässt, durch welche beide auch in ihrer Unterscheidung vereint bleiben. Wenn Luria das Zeichen (רשימו) erst entstehen lässt, wenn das Absolute aus dem von ihm selbst gesetzten Anderssein sich wiederum in sich zurückzieht, ist es bei Horwitz gleich mit der Selbstbeschränkung selbst-

gesetzt, indem das Absolute gleich durch diess Zeichen in sein Anderes übergeht. Diess Zeichen charakterisirt er auch richtig für uns als das, was das Sein und das Nichts vermittelt. Das Zeichen, lauten seine eigenen Worte im sechsten Kapitel der dritten Pforte, ist Nichts als ein Zeichen, die Grenze zwischen Sein und Nichts, die beides trennt und beides auch enthält. Es ist die mit Bleifeder auf dem Papier gezogene Linie, wobei vorher auf dem Papier Nichts sichtbar war, aber auch nachher noch nichts Wesentliches da ist, da diese Linie leicht verwischt werden kann, und so die Mitte bildet zwischen der Schriftlosigkeit und dem, was mit Tinte geschrieben ist. Das Zeichen, wovon wir hier sprechen, ist so die Mitte zwischen dem Begrifflichen und Nichtbegrifflichen und ist gleichsam Beides zugleich. — Ueberhaupt ist diess bei Horwitz ein Fortschritt, dass er diese dialektische Trichotomie, nämlich das Unmittelbare, die Differenz und ihre Vermittelung, in Allem, was zur Existenz kommt, bestehen oder vielmehr, da bei ihm wie bei allen Kabbalisten die ganze Existenz in ewiger Strömung aus der Quelle, dem En-Sof, und wiederum zurück in dieselbe begriffen ist, immer das eine Moment derselben in das andere übergehen lässt. Du findest, sagt er im siebenten Kapitel derselben Pforte, keinen Theil und keinen Punkt von dem Kreise, welcher bis in das Zentrum herabgeht, der nicht alle drei Beziehungen in sich enthielte, nämlich 1) die vorhergehende Beziehung, 2) die Beziehung ihrer eigenen Wesenheit, 3) die Beziehung zu dem folgenden Punkte.

Sobald Horwitz jedoch einen Versuch zum Vorwärtskommen macht, wird er sogleich von seinen Kategorien aufgehalten und auf einen Standpunkt zurückgedrängt, den Luria weit hinter sich hat. Diess tritt besonders bei der Anschauung und Ableitung der Gefässe klar hervor. Bei Luria werden die Gefässe aus dem vom En-Sof selbst gesetzten Anderssein und zwar aus dem durch die Zurückbewegung des En-Sof hinterlassene Zeichen, abgeleitet und sind sie somit nicht in der Wesenheit der Gottheit selbst enthalten. Bei Horwitz hingegen sind die Gefässe aus dem Lichte des En-Sof selbst, das sich nur bei seiner Entfernung von demselben trübte und verdichtete. Abgesehen nun davon, dass es an und für sich für das religiöse Bewusstsein ein harter Gedanke ist, dass das göttliche Licht selbst getrübt und verdichtet, die Gottheit selbst also theilweise sich selbst entfremdet werden könne: so wird uns dabei auch durchaus keine genügende Antwort gegeben, wodurch diese Trübung und Verdichtung möglich werde, ja worin überhaupt die Entfernung vom En-Sof bestehe. Das Gleichniss von der Sonne, das uns als ein sehr beliebtes, so oft wiederholt wird, ist durchaus nicht treffend, da der Mond, die Athmosphäre und das Zimmer ihre Selbstständigkeit der Sonne gegenüber behaupten und daher auch natürlich das Licht derselben in seiner Ausbreitung aufhalten und eben dadurch trüben und verdichten können; was aber soll dem Lichte des En-Sof sich gegenüber zu stellen im Stande sein? Stellen wir Horwitz diese Frage: so wird

die Kategorie von Ursache und Wirkung (עלה ועלול) vorgeschoben und behauptet, das Ausgestrahlte stehe eine Stufe niederer als das Ausstrahlende und dieses Verhältniss gehe so ins Unendliche fort. Dabei scheint aber gänzlich vergessen zu werden, dass ein solches Verhältniss nur da stattfinden kann, wo mit dem Sein und durch dasselbe das Anderssein selbst gesetzt ist, nicht aber da, wo, wie bei Horwitz, die Gefässe selbst aus dem göttlichen Lichte hervorgehen.

Darin, dass Horwitz den Begriff der Selbstbeschränkung sogleich bei Seite lässt und weiter keinen Ernst damit macht, ihn zum Mittelpunkte des Systems zu nehmen, ist auch der Grund davon zu suchen, dass man sich bei ihm nach einer Ableitung des Bösen, der Schalen, wie die Kabbalisten es mit Recht nennen, da sein Wesen in der Hohlheit, in dem Barsein des göttlichen Lichtes besteht, vergebens umsieht. Es ist bekannt, heisst es bei ihm im dritten Kapitel der vierten Pforte, dass Gott den guten und den bösen Geist, die Seite der Reinheit und die der Unreinheit schuf, denn in Gegensätzen hat der Herr Alles gemacht. Die Seite der Reinheit das sind die heiligen Sephirot, deren Heiligkeit von dem höchsten bis zum untersten Punkte sich ausbreitet; die Seite der Unreinheit das sind die Schalen, in der Welt der עשייה. Da das ganze Dasein nur aus dem En-Sof sein Entstehen hat und nur dadurch geworden ist, dass aus demselben das Licht ausströmte und in der Entfernung sich trübte, wie kommt das Böse in dieses aus Gott geflossene Dasein? Die Antwort auf diese Frage bleibt Horwitz uns schuldig. Im sechsten Kapitel macht er zwar den Versuch zu einer Lösung; aber auch hier ist es wiederum die metaphysische Anschauung seiner Zeit, die ihn auf den irrigen Weg leitet. In der Welt der עשייה gibt es, das sind seine Worte daselbst, vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser und Erde. Jedes dieser Elemente besteht aus zwei Qualitäten, das Feuer nämlich ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht und die Erde kalt und trocken. Diese acht verschiedenen Qualitäten sind in den vier Daseinsformen mannigfaltig gemischt, im Mineral, der Pflanze, dem Thiere und dem Menschen. Der Mensch, das Letzte der Schöpfung, umfasst alle, nämlich die Elemente, die Qualitäten und diese Daseinsformen. Daher gestaltet der Mensch auch sein Thun nach der Natur der Stoffe, aus denen er besteht, thut sich in ihm bald dieser oder jener Trieb, diese oder jene Begierde hervor, will er bald das Gute, bald das Böse. Deutlich wird also hier behauptet, dass das Böse mit der Materie eins sei, ohne dass angegeben werden könnte, wie denn die Materie, die doch in Wahrheit gemäss diesem Systeme nur der erstarrte Geist ist, dazu gelange, böse zu sein. Wenn von Plato Aehnliches behauptet wird: so ist diess ganz natürlich, da bei ihm die Materie gerade diess Negative und als solches von Ewigkeit her den Ideen gegenüberstehend ist, während sie bei Horwitz selbst eine Idee ist, die nur der Heimath entlassen wurde, damit auch in der Ferne sich an ihr die Liebe Gottes bewähre.

Gehen wir nun nach dieser ausführlichen Exposition über das Wesen der Sephirot und das Verhältniss derselben zum En-Sof, aus welcher zugleich klar geworden sein muss, dass die Kabbala nicht minder als die Philosophie eine reiche Fortentwickelung hat und ihren Inhalt in mannigfaltigen Systemen entfaltet, zu unserer Schrift zurück: so ist es offenbar, dass dieselbe durchaus nicht im Rechten ist, wenn sie den beiden Kabbalisten Luria und Corduero die Ansicht vindicirt, dass die Gefässe als die Durchgangspunkte an und für sich keine positive Realität, keine ihnen eigene Existenz hätten, bloss die Grenzen darstellten, in welche die höchste Wesenheit der Dinge sich selbst eingeschränkt habe. Bei Corduero tritt zwar das Wesen der Gefässe nicht klar hervor, jedoch zeigt seine Vergleichung mit Körper und Seele so viel, dass dieselben nach ihm nicht blosse Durchgangspunkte oder Grenzen darstellen, sondern vom inneren mit der Wesenheit des En-Sof selbst identischen Lichte geschaffene Handhaben sind. Noch weiter von dieser Anschauungsweise ist Luria entferet, nach welchem diese Gefässe aus dem vom En-Sof bei seiner Selbstbeschränkung gebildeten Zeichen hervorgehen. So Verschiedenes wir nun auch an der Darstellung der einzelnen Sephirot und deren gegenseitigen Verhältnisse, wie sie vom Verfasser gegeben wird, auszusetzen hätten: so übergehen wir diess, theils um unsere Kritik nicht zu weit auszudehnen, theils auch, weil wir den Leser durch unsere obige Darstellung aus den kabbalistischen Schriften in den Stand gesetzt zu haben glauben, diese Kritik selbst zu vollziehen.

(Schlussartikel folgt.)

Druckfehler.

Seite 72 Zeile 18 v. o. lies philosophischen statt philosophischem.
" " " 20 v. o. " Weise statt Wcise.
" " " 22 v. o. " entschiedenen statt ontschiedenen.
" " " 26 v. o. " denn statt dcnn.
" 111 " 20 v. o. " weht statt wohnt.

Jahrbücher

für

speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Noack.

ZWEITER JAHRGANG.

Zweites Heft.

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1847.

Inhalts-Verzeichniss.

I. Abhandlungen:

II. Kritiken:

Die nächsten Hefte werden unter Anderem bringen:

Beck, die Vorstellung des Wunders in der hebräischen Religion.
Bicking, das Princip und die Methode der Medicin.
Feuerlein, die philosophische Grundlage der Schleiermacher'schen Dogmatik.
Fortlage, Jena's philosophischer Ruhm.
Frauenstädt, Beiträge zur Philosophie der Offenbarung.
Gladisch, Empedokles und die alten Aegypter.
Haym, ein modernes Glaubensbekenntniss.
Henop, die Theorie der Schwere.
Jung, Friedrich Hölderlin und seine Werke.
Kornbeck, Idealismus und Realismus.
Peipers, die Wissenschaft des Menschen im Gegensatz zur reinen Wissenschaft.
Piper, die Philosophie der Chinesen (Mehrere Artikel)
Reiff, Erwiderung gegen Professor Lindemann.
Reuschle, das weltgeschichtliche Zeitalter der Astronomie.
Schmidt, Al., Charakteristik Marheineke's.
Schmidt, Al., Thesen über das Gesetz des Fortschritts in der Geschichte, nebst den Debatten der philosophischen Gesellschaft zu Berlin.
Schultz und Schmidt, über klassische Studien.
Schultz, zur Philosophie der organischen Philosophie.
Voigtländer, philosophische Betrachtungen über das Dasein Gottes.

Den *„Jahrbüchern für speculative Philosophie"* haben bis jetzt ihre Mitwirkung zugesagt die Herren:

Adler in Worms
Althaus, C., in Berlin
Bachmann in Jena
Bayrhoffer in Marburg
Beck in Kopenhagen
Benary, Ag., in Berlin
*Berner in Berlin
Bicking in Berlin
Bohne in Cassel
*Boumann in Berlin
Carriere in Giessen
*Cieszkowski, Graf v., in Berlin
Conradi in Dexheim
Dalmer in Halle
Danzel in Leipzig
Daumer in Nürnberg
Deinhardt in Bromberg
Droysen in Kiel
Feuerlein in Stuttgart
*Förster in Berlin
Formstecher in Offenbach
Fortlage in Jena
Frauenstädt in Kreuznach
*Gabler in Berlin
Genthe in Eisleben
George in Berlin
Geubel in Frankfurt a. M.
Gladisch, dermalen in Halle
*Glaser in Berlin
*Grossheim in Berlin
Grün in Paris
Günther in Bernburg
Hagen in Heidelberg
Hanne in Braunschweig
Harms in Kiel
Haym in Halle
Helfferich in Berlin
Henop in Altona
Hense in Halberstadt
Hiecke in Merseburg
Hillebrand in Giessen
Hinrichs in Halle
Holberg in Berlin
*Hotho in Berlin
Ideler in Berlin
Jung in Königsberg
Kahle in Berlin
Kapp, Alex., in Soest
Kapp, Chr., in Heidelberg
Kapp, E., in Minden
Kapp, Fr., in Hamm
Karsten, C. L., in Berlin
Köstlin in Tübingen
Kornbeck in Marbach
Leonhardi, Frhr. v., in Heidelberg
*Lette in Berlin
Lindemann in München
Lintz in Berlin
*Märcker in Berlin
Märklin in Heilbronn
*Mätzner in Berlin
Marbach in Leipzig
Matthies in Greifswald
Mayer in Oldenburg
Meier in Tübingen
*Michelet in Berlin
Möller in Nidda
Nagel in Bremen
Nauwerck in Berlin
Nees von Esenbeck in Breslau
Oppenheim in Heidelberg
Peipers in Mettman
Piper in Bernburg
Planck in Tübingen
*Puttkammer, von, in Berlin
Reichardt in Tübingen
Reiff in Tübingen
Reuschle in Stuttgart
Röse in Basel
*Röstell in Berlin
Röth in Heidelberg
*Rötscher in Berlin
Rosenkranz in Königsberg
Ruge in Leipzig
Sachse in Stettin
Schärer in Basel
Schliephake in Wiesbaden
*Schmidt, Al., in Berlin
*Schmidt, Ed., in Berlin
Schmidt, Reinh., in Berlin
Schmidt in Cöthen
Schmidt in Erfurt
*Schulze, A., in Berlin
*Schultz, C. A., in Berlin
Schwarz in Ulm
Schwegler in Tübingen
Schweickhardt in Tübingen
Stahr in Oldenburg
Stephan in Göttingen
Susemihl in Heilbronn
*Temler in Berlin
Ulrici in Halle
*Vatke in Berlin
*Viebahn, v., in Berlin
Voigtländer in Berlin
Weber in Bremen
Weissenborn in Halle
Widenmann in Stuttgart
Wirth in Winnenden
Wittstein in Hannover
Zech in Tübingen
Zeising in Bernburg
Zeller in Bern
Zimmermann, Fr., in Büdingen
Zimmermann, G., in Worms
Zschiesche in Dössel bei Wettin.

☞ Die mit * bezeichneten Herren sind Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin, welche sich als solche durch ihre Redactoren, die Herren Michelet, Rötscher und Al. Schmidt, an den Jahrbüchern vertreten lässt.

Die *„Jahrbücher für speculative Philosophie“* erscheinen in diesem Jahre in sechs Heften à circa zwölf Bogen, alle zwei Monate eines, so dass dieselben zusammen einen Band von mindestens zweiundsiebenzig Bogen bilden.

Titel und Inhaltsverzeichniss jedes Jahrgangs werden mit dem letzten Hefte geliefert.

Man abonnirt auf einen Jahrgang, dessen Preis auf 12 Gulden oder 7 Thaler gestellt ist.

Einzelne Hefte werden nicht ausgegeben.

Jede solide Buchhandlung inner- und ausserhalb Deutschland's übernimmt Bestellungen auf die Jahrbücher.



Erklärung der Redaction.

Da der Unterzeichnete seinen bisherigen Aufenthaltsort Worms verlassen und sich für die nächste Zeit nach Oppenheim begeben hat, so bittet derselbe, für fernere Sendungen, wofern dieselben nicht **franco zur Post** *an ihn befördert werden können, den* **Weg des Buchhandels** *und die Adresse der* **C. W. Leske'schen Verlagsbuchhandlung in Darmstadt** *zu wählen.*

Oppenheim in Rheinhessen, den 1. Mai 1847.

Die Redaction der Jahrbücher für speculative Philosophie.

Dr. Ludwig Noack.

X.

Einige Fragmente aus der Einleitung zu einer neuen Bearbeitung der Gymnasial-Pädagogik.*)

Von

Dr. Alexander Kapp,

Professor am Gymnasium in Soest.

I.

(§. 1.) Dem Keime nur entwächst der Baum mit seinen Aesten und Zweigen, mit seinen Blüthen und Früchten. Einen solchen inhaltsreichen Anfang hat auch jede Wissenschaft; er ist ihr Begriff oder ihr Wesen. Wie aber der Keim des Baumes wie-

---

*) Um dem weiteren Verständnisse dieser Fragmente durch ihre Stellung einigermaassen zu Hülfe zu kommen, soll hier das Inhaltsverzeichniss der Einleitung mitgetheilt worden.

der auf die vermittelnde Umwandelung elementarischer Stoffe zurückdeutet, so folgt auch der Begriff der Wissenschaft erst auf vielfache Entwickelung als deren Ende und Ergebniss und zugleich als der Anfang einer neuen, ihrer selbst.

Eben so soll uns auch hier, wo wir die Gymnasialerziehung in ihrer Wirksamkeit wissenschaftlich darzustellen gesonnen sind, vor Allem an dem Begriffe derselben gelegen sein, und wollen wir daher auch, um diesen zu gewinnen, zuallererst auf das zurückschauen, was, ihn bedingend, vorhergeht.

(§. 2.) Da sehen wir nun sogleich, dass die Gymnasialererziehung ein Glied oder ein Stadium in der gesammten Jugenderziehung des Volkes ist, und durch diese hindurch von der Bildung, welche das Volk überhaupt schon besitzt, bestimmt wird, dass ferner die Bildung der Jugend des Gymnasiums und der Jugend der übrigen Anstalten und die Bildung des Volkes selbst, dass alle nacheinander auf das Bildungsprinzip des sie umfassenden

---

Weltalters zurückweisen, und dass endlich auch das Bildungsprinzip des Weltalters sammt diesen seinen Besonderungen wiederum als das Ergebniss von zwei anderen vorbereitenden Bildungsprinzipen der Menschheit sammt ihren betreffenden Besonderungen dasteht.

Und so hätten wir vorerst die drei welthistorischen Erziehungsweisen, deren letzte oder moderne sich zu den beiden vorhergehenden wie die Totalität zu den Gliedern verhält, aus ihren Weltaltern darzustellen.

(§. 3.) Der Mensch der alten oder vorchristlichen Welt lebt das Alter des Kindes (im weiteren Sinne bis zu Anfang des Jünglingsalters); das ist sein Bereich, und hiernach bestimmt sich seine Erziehung.

Das Kind dort, welches so eben geboren worden, beginnt erst die Aufgabe des Menschen, zum Selbstbewusstsein oder zur Freiheit zu kommen, wodurch dieser sich als die Einheit seiner und der Welt, als seiner eigenen, weiss und sich in dieser unaufhörlich verwirklicht. Du siehst aber, dass das Kind hiervon noch als das volle Gegentheil dasteht, wenn es auch die verborgene Anlage dazu in sich trägt. Du siehst nämlich, dass es erst nur Seele, wie das Thier ist, und dass es, wie das Thier in seinem Leibe nur seine Gattung und sonst Nichts darstellt, eben so zunächst auch nichts Anderes, als den leiblichen Menschen oder das Abstractum des Menschen zur Erscheinung bringt — eine leere Form, die erst allmählig, während sie selbst wächst, auch gleichmässig an Inhalt gewinnen soll. Was also das Kind als solches entwickelt, es ist zunächst nur seine elementarische Natur oder, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, seine Natur schlechthin; diese ist aber das rein Unmittelbare, da ja auch die Seele zu seiner einheitlichen Natur gehört, ja diese selbst ist. Von Bewusstsein kann daher nicht, und noch weniger von Selbstbewusstsein, beim Kinde sie Rede sein. Denn jenes setzt eine Trennung seiner, wobei es etwas Anderem gegenüber tritt, und dieses nicht allein die Trennung, sondern sogar ein Zusammennehmen des Getrennten in frei erkannter und frei geübter Einheit voraus. Was aber ist es, worin das Kind nichts desto weniger ein Höheres, als das Thier, d. h. Mensch, zu werden beginnt? Es ist die Empfindung, und zwar nicht die thierische, sondern eben die menschliche, welche als solche allein zu jener höheren Entwickelung zu führen vermag.

Das Kind erhält so gut, wie der Jüngling und der Mann, Eindrücke von Aussen, von der Welt, aber sie sind für es nichts Gegenständliches. Es ist, wie gesagt, unmittelbare Natur, d. h. es ist mit seiner eigenen Natur und durch diese mit der allgemeinen Natur in noch durch Nichts gestörter Einheit. Die Offenbarung dieser Unmittelbarkeit ist aber eben die Empfindung, in welcher daher der Mensch aufgegangen ist, ohne ein Subject zu sein, und ohne ein Object sich gegenüber zu haben, das dumpfe Weben des beginnenden Geistes in der Einheit dessen, was empfindet und was empfunden wird. Des Kindes Natur wird z. B. durch den Anblick eines Apfels gereizt; es greift nach ihm, es verzehrt ihn. Wiederum durch den Anblick einer Blume; es greift nach ihr, riecht an ihr, betastet sie, zerrupft sie. Es bemächtigte sich beider, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, dass sie nicht sein Eigenthum waren, dass der Apfel dem Bruder, die Blume der Schwester gehörte. Im Triebe nach ihnen und im Genusse ihrer empfindet es sich Eins mit ihnen. Es ist, indem es sich so zu ihnen verhält, nur der Form nach Subject, seinem Inhalte nach noch nicht von der Stufe beider unterschieden; es ist, wie sie, noch Natur. Wäre es mehr, als sie, als blosse Natur, dann würde es nicht so ohne alle Umstände mit ihnen in unmittelbarer Einheit zusammengehen. Denn hieraus eben erhellt, dass es nicht ein Anderes oder sein Object negirt, sondern, dass es sich eben selbst oder den materiellen Trieb, der in Wahrheit das in ihm selbst seiende Object ist, zu verwirklichen sucht! Es wird aber damit Nichts erreicht, dass das Object, und zwar nur das einzelne, vernichtet wird, das Subject bleibt, was es war, nicht verwirklicht und um Nichts bereichert, und ist daher in seiner Leerheit gezwungen, eben wieder von Neuem seinem Triebe zum Genusse zu folgen.

Von einem Zwecke also kann bei dem Verfahren des Kindes in Wahrheit nicht die Rede sein. Denn da es immer nur mit einer Seite seiner Natur in der Empfindung thätig ist, und sich aus diesem Grunde immer auch nur auf eine Eigenschaft des Objectes bezieht, so hat es sich selbst verloren, und der Gegenstand, mit dem Etwas zu erreichen gewesen wäre, existirt gleichfalls für dasselbe nicht. Im entgegengesetzten Falle müsste es Subject, müsste es Person sein, müsste es schon zu denken vermögen. Dann bliebe es bei sich, in der Einheit seiner unendlichen Eigen-

schaften, und der Gegenstand, auf den es sich denkend bezöge, würde wahrhaft in seinem Gesammtwesen erkannt, und dieses im Geiste aufgehoben und von demselben denkend zu seinen Zwecken verwandt. Dass aber eine Trennung des Kindes von der übrigen Natur noch nicht Statt findet, und ihm deren einzelne Gegenstände gleiche Geltung mit ihm haben, sehen wir aus den Spielen des Kindes. Da ist nach seiner augenblicklichen Willkür auch ein jedes Ding belebt, eine Person, wie es selbst nämlich, nur die blosse Form einer Person; und nicht bloss Steckenpferd und Puppe, auch die Ecke des Tisches, an dem es sich stösst, besitzt für es Willensthätigkeit. Denn auf allen seinen Entwickelungsstufen vermag der Mensch nur so viel ausser sich zu erblicken, als er selbst besitzt; nur immer sein eigenes Wesen zu erkennen und wiederzuerzeugen, sonst Nichts.

Die Beobachtung übrigens, dass sich in der Fortentwickelung des Kindes die Empfindung und das Spiel noch ganz anders gestalten, kann in der Annahme, dass dasselbe überhaupt durch die Sensibilität und jenes im Spiele bewiesene Verhalten zu den Objecten charakterisirt werde, Nichts ändern. Denn wenn es auch gegen das Ende der Knabenzeit ausser den Genüssen seiner Empfindung schon Vorstellungen in Folge lebendiger Anschauungen der Objecte Raum gibt, so herrschen die Begierden doch noch vor, und die theoretische Bildung der Vorstellungen steht immerhin noch unter deren Einflusse. Und eben so sind die Spiele, wenn sie auch bedeutungsvoller werden und von vorn herein äusserlich Personen und Objecte unterscheiden, doch noch die Lieblingsbeschäftigung. Der Knabe eilt, sobald die ernsten Unterrichtsstunden beendigt sind, stets zum Spiele, und selbst diese letzteren sind ihm dann die liebsten, wenn sie in der heiteren Form des Spieles von dem kundigen Lehrer ertheilt werden. Denn der Mensch steht einmal während dieses ganzen Lebensalters in der Empfindung und unter deren Einflusse, weil er auch vor dem Ende desselben noch nicht aufgehört hat, im Ganzen blosse Natur und so wesentlich identisch mit der Natur ausser ihm zu sein.

Wenn nun, wie wir sagten, der Mensch der alten oder vorchristlichen Zeit das Alter des Kindes lebt, so findet sich hier die Menschheit in ihrer Unmittelbarkeit und Aeusserlichkeit. Die Natur, die Welt ist es, auf welche sich der Mensch losstürzt, und wa-

rum? Weil er sich selbst noch fremd, weil er selbst noch blosse Natur ist. Indem er sich nun vorzugsweise den Besitz der Natur und Welt und die Herrschaft über sie zum Ziele setzt u. s. w.

(§. 5.) Der Mensch des Mittelalters lebt das Alter des Jünglinges; das ist sein Bereich, und hiernach bestimmt sich seine Erziehung.

Das Kind suchte sich, zeigten wir oben, weil es sich selbst noch nicht besass, in den Objecten. Aber wie das Fass der Danaiden, so das Kind als Subject. Alle Empfindungen und Genüsse, denen es sich hingibt, gehen ohne Bereicherung und Befriedigung durch dasselbe hindurch, in unaufhörlichem, fruchtlosem Prozess. Und doch ist das Kind nichts desto weniger schon der ganze Mensch, wenn auch erst der realen Möglichkeit nach. Daher kündigt sich, je länger die Entäusserung in den Begierden geübt wird, das, wodurch dasselbe zum Menschen wird, desto unabweisbarer an. Das Kind fühlt, dass es an den mannigfaltigen Begierden Nichts besitzt, um sich zu befriedigen. Und so gegen dieselben in ihrer Vereinzelung und Nichtigkeit gleichgültig werdend und sich in sich zurückwendend, gewahrt es endlich, was ihm bisher gemangelt und sich unvermerkt als die Negation seiner Begierden und Genüsse aus diesen selbst heraus, als ihre Wahrheit, entwickelt hatte, die Identität seiner selbst, sein Ich. Es hat aufgehört, Gattung, wie das Thier, zu sein, und wird Person, d. h. es kommt zum Bewusstsein.

Nämlich das Kind ist als Knabe unterdessen zum Jünglinge geworden, und dieser beginnt ein inneres Leben. Damit soll nicht gesagt sein, als wenn das Kind ohne ein solches bisher gewesen wäre, sondern bloss, dass seine Natur es so ganz zum Genusse in den Empfindungen hindrängte, dass diese sein Ziel und Alles zu sein schienen. Denn dass es von den Empfindungen Erinnerungen oder Vorstellungen behielt, war natürlich, sonst würde es nicht immer wieder von Neuem zu den Genüssen hingetrieben worden sein. Aber die Vorstellungen von den Eindrücken der mannigfaltigen Aussenwelt werden, je länger, desto tiefer, und damit die vergegenwärtigende Festhaltung derselben als Bewusstsein oder Einheit aller Lebensbeziehungen der menschlichen Natur desto kräftiger und übermächtiger. Was aber die Bestimmung hat, ein Anderes aufzulösen, das vermag dieses nur dadurch, dass es

ihm mit einseitiger Schärfe gegenüber tritt, und so sehen wir denn, wie dem Jünglinge die innere Welt, die Welt der Vorstellungen und Bilder, sein Alles ist, wie er in der Erzeugung derselben, in der Verbindung und Aufeinanderbeziehung derselben seine Wonne, sein Glück sucht. Dagegen stösst ihn die gegenwärtige, wirkliche Welt, ob er gleich nicht aufgehört hat, sie zu geniessen, ja, im Gegentheile bei dem Wachsthum und der Blüthe seiner eigenen Natur auf ihren Genuss die grössten Ansprüche macht, in gleichem Grade, als er sie zu suchen sich gedrungen fühlt, in seine innere zurück. Und diese, die, als ein blosses Erzeugniss seiner Phantasie, eben so der Vernünftigkeit als der Wirklichkeit entbehrt, sie ist ihm allein das Wahre und Bestehende, das Andere dagegen das Unvernünftige und Vergängliche; sie tritt als geistige Natur der sinnlichen gegenüber, als Wesen dem Schein, als Unendliches einem Endlichen, als Jenseits einem Diesseits. Je kräftiger, je begabter nun der Jüngling ist, desto mehr dehnen sich diese Gegensätze in seinem Bewusstsein aus; desto weiter und grösser wird die sie trennende Kluft. Die Idealwelt, die Welt der Innerlichkeit ist aufgethan, und der Jüngling verliert sich in ihren Vorstellungen, wie sich das Kind und der Knabe in der Welt der sinnlichen Empfindungen verloren hatte.

Wie nun die unmittelbare Einheit, in welcher er vordem als empfindendes Kind mit der Natur stand, in der theoretischen Auffassung seiner und der Welt in den absoluten Unterschied auseinander gegangen ist; so geschieht dasselbe auch, wenn er handelt. War vordem sein Handeln nur Spiel oder beruhete es auf der absoluten Willkür, in der er sich mit seiner ganzen Umgebung identificirte und so plötzlich das Todte um sich verlebendigte, oder auf dem blossen Scheine, so dass von wirklichen Zwecken, welche von dem Willen eines wirklichen Subjectes in und mit wirklich erkannten Objecten erreicht werden, nicht die Rede sein konnte: so macht er jetzt Anstalt zum wirklichen Handeln. Denn er stellt sich als Ich den Objecten, ja, seinen eigenen Empfindungen und deren Natur entgegen, und erhält so in der Beschliessung den Ausgangspunkt zu dem Handeln; aber zu diesem kommt es in Wahrheit nicht. Er hält das gewonnene Ich und seine Abstractionen von der Wirklichkeit zu fest, als dass sein Handeln etwas Anderes sein könnte, als ein stetes Beziehen seines Daseins auf jene. Auch

fühlt er die Nothwendigkeit, sein Inneres, sein Ich mit seinen Vermögen und Anlagen auszubilden, um im Allgemeinen mit allen übrigen, im Staat oder in der vernünftigen, wirklichen Welt handelnden Individuen und insbesondere mit denen desselben Berufslebens auf gleichem Niveau der Bildung und Fähigkeit zu stehen, und dann auch in Vereinigung mit ihnen handeln zu können. Diese zu gewinnende Bildung ist aber zunächst für ihn noch ein Jenseits, und soll erst ein Diesseits oder ein Wirkliches werden. Daher lässt ihm schon dieses sein Bestreben noch gar nicht Zeit, in der Wirklichkeit festen Fuss zu fassen oder sich mit deren Aufgaben inmitten des ernsten, sich treibenden und durchkreuzenden Volkslebens zu beschäftigen. Was er also vollbringt, was für ihn Handlung ist, das Erlernen von einem Handwerke und Geschäfte, von einer Kunst und Wissenschaft, es hat noch nicht den Charakter der sittlich freien Handlung, in der das die Welt erkennende Subject diese seine Erkenntniss oder sich selbst in gestaltungsvollen Schöpfungen in der Absicht aus sich heraussetzte, um sich und seine Existenz zu bewähren und zu behaupten. Mag er aber auch auf diese oder jene Weise zum Handeln für seine Ausbildung und Befähigung im Leben kommen, stets ist er von seinen Abstractionen, seinen einseitigen, unwahren Phantasiebildern, in welchen er das Bestehende zu allgemeinen, idealen Vorstellungen verflüchtigt, abhängig. Sie lassen ihn, ist es ein Gewerbe oder eine Kunst, die seine Lebensbeschäftigung ausmachen, in die Ferne wandern, um zu finden, was seine Phantasie im Bilde vorgezaubert, oder ist es der verschiedenartige Beruf für das Wohl des Staates, nur vorerst in philosophischen Wissenschaften oder in der Dichtkunst eine des freien Menschen würdige Beschäftigung erblicken, während das Fach- oder Brodstudium, als auf positivem Wissen beruhend, den Geist verknechte und erniedrige. Dass er im letzteren Falle jegliche Arbeit, etwa pädagogische oder andere, wodurch er gezwungen ist, seine ökonomische Lage zu sichern oder zu erleichtern, als ein Unglück und als seine rein geistige und somit über alle gemeine Wirklichkeit erhabene Stellung entwürdigend betrachtet, daran braucht nicht erst erinnert zu werden. Sind ja schon einfache und vereinzelte Bemühungen, sich Unterstützungen zu verschaffen, für den aufwärts strebenden Geist niederdrückend und entmuthigend.

So sind es jene Abstractionen oder Phantasiebilder, die ihn bei jedem Schritte hindern, die Dinge für das anzusehen, was sie in Wirklichkeit sind, die ihn von dem fern halten, was in Wirklichkeit desshalb das Beste ist, weil es wieder ein Besseres bedingt. Er, der einst als Kind, indem er der absoluten Willkür diente, vollkommen unfrei war, scheint jetzt zwar frei zu sein, ist es aber in Wahrheit noch nicht. Oder ist er frei, wenn er denjenigen, welcher ihm irgend ein die Liebe oder die Freundschaft betreffendes Traumbild dadurch zerstörte, dass er dasselbe auf seinen wahren, in der Vernunft und Sittlichkeit begründeten Werth zurückführte, als seinen Feind, als einen herzlosen Menschen betrachtet und mit diesem Vorurtheile sich die Hände zu allem Handeln, welches in Vereinigung mit demselben vollbracht werden könnte, bindet? Er klagt über ein äusseres Hinderniss, einen feindseligen Dämon, die seine schönsten Absichten vereitelten, und ist es doch selbst, der sich feindselig in den Weg tritt.*) Oder ist er wahrhaft frei, wenn er, das in der Weite Liegende und in der Phantasie Vorgestellte (z. B. eine Gegend in fernem Land und zukünftige Verhältnisse der Freundschaft, Liebe und Ehre) für das allein Schöne und Erstrebenswerthe haltend, die nächste Umgebung und die Gegenwart alles Reizes beraubt sieht, und so, er mag bei den letzteren festgehalten, oder seinen ersehnten Idealen entgegengeführt werden, in jedem Falle unbefriedigt bleibt? Er ist Sklave seiner abstracten Innerlichkeit, seiner Jünglingsnatur.

Den absoluten Unterschied trägt er nicht allein in sich, er trägt ihn auch auf die Welt über. Seine Natur oder der Schein ist ausser ihm; das Vollkommene oder das Wesen ist aber noch ein Jenseits, das Bild der Phantasie. Jenen stösst er von sich, dieses ist nicht wirklich, oder verschwindet in dem Augenblicke, wo es Miene macht, wirklich zu werden. Also steht er leer da und sehnt sich unaufhörlich nach Befriedigung. Ja, selbst dann, wenn er in seiner Ausbildung so weit vorangeschritten ist, dass er den Staat zum Gegenstande seines Denkens und Bildens macht, verläugnet er diese Natur noch nicht. Ergrimmt über die Sklaverei,

*) Wir erinnern nur an den Göthe'schen Torquato Tasso, dieses treue und wahre Gemälde der Jünglingsnatur.

welche die bestehenden Zustände über die Menschen verhängten, und die Bilder seiner kühnen Phantasie von einem vollkommenen Staatsglück in sich tragend, treibt es ihn zu gewaltsamem Umsturze des Alten. Aber — — er hat sich getäuscht in Hinsicht auf seine Kraft und noch mehr die Sympathie der Welt. Er glaubte zu handeln — sein Handeln verschwindet, wie der Schein eines Meteors in der Luft.*)

Diess die Skizze des Jünglinges, aber schon die wenigen Züge seiner Individualität lassen schliessen auf sein grosses Analogon, das Jünglingsalter der Menschheit, das Mittelalter.

Der Mensch des Alterthumes war die Stufe der Natürlichkeit und der Sinnlichkeit schlechthin, und musste daher auch das Schicksal derselben erfahren, nämlich an seiner Unersättlichkeit zu Grunde gehen. Er hatte die unmittelbare Wirklichkeit zu seinem Ziele gemacht und in ihr seine Glückseligkeit gesucht, nicht ahnend, dass er, statt in elyseische Gefilde einzutreten und sanften Fusses in ihren bezaubernden Gängen fortzuwandeln, bald in einen finstern, bodenlosen Abgrund hinabstürzen werde. Ja, tiefe Erschütterung uud innige Wehmuth musste die Menschheit, d. h. ihre Edlen, in denen allein sie sich selbst noch treu blieb, ergreifen, als das, wie es schien, so nahe und gewisse Ziel, das der von Anfang an siegestrunkene Ringer jeden Augenblick umfassen zu können wähnte (er trug dasselbe, die Natur, sogar in und bei sich), vor seinen Augen in ein Nichts versank. Die Wirklichkeit, die augenfällig und fühlbar wahre, sie war ihm zu der fürchterlichsten Täuschung und Unwahrheit geworden. Was Wunder daher, wenn er sich mit Entrüstung von ihr ab- und wem anders, als — sich zuwandte? Denn trotz seiner blossen Natürlichkeit, mit der er auf der Stufe der übrigen Natur stand, war der Mensch seiner realen Möglichkeit nach doch zugleich geistige Natur, und diese war aus unsichtbarem Anfang allmählig, obgleich noch unter der Hülle der unmittelbaren Natur, doch zur Ausbildung gekommen. So finden wir daher, wie die philosophischen Secten der Stoiker, Epicuräer und Skeptiker u. s. w.

---

*) Nach Beispielen braucht Niemand lange zu suchen. Die Geschichte der letzten Jahrzehente enthält deren nicht wenige, besonders in den romanischen Ländern, und in Deutschland dient als solches das Frankfurter Attentat.

(§. 7.) Der Mensch der neuen Welt lebt das Alter des Mannes; das ist sein Bereich, und hiernach bestimmt sich seine Erziehung.

Das Kind geht in der Empfindung und im Spiele auf und ist so ausser sich. Der Jüngling findet sich dagegen in seinem Ich, der Innerlichkeit seiner, im Gegensatze der Aussenwelt; er liebt jene, um diese zu verschmähen, und kommt so zwar dem Ziele des Menschen um eine Stufe näher, aber er hat sich dessenungeachtet in Wahrheit selbst noch nicht. Indem er seine innere Phantasiewelt auf Kosten der Wirklichkeit erhebt, ergibt er sich einer Illusion, und zwar mit solcher Entschiedenheit, dass er vielfacher Hülfe und Einwirkung bedarf, um sich von ihr und ihren Gefahren wieder zu befreien. Die eigentliche und nächste Hülfe aber liegt in ihm selbst. Alle seine Bemühungen nämlich, um seine Anlagen und Fähigkeiten für ein Wirken, welches das Maass der Thätigkeit um ihn herum weit übertreffe, auszubilden, lassen ihn, trotz so mancher vergeblichen Irrfahrten, doch auch mit dem wahrhaft Nothwendigen bekannt werden und erkennen, wie weit er sich dafür wohl auszubilden vermöge, und führen ihn der Wirklichkeit um ein Bedeutendes entgegen. Dieser kommt er aber allmählig auch in Bezug auf sein sonstiges Handeln näher. Nämlich bei seinem Eintritt in die Welt, in der er sich für einen Beruf vorbereiten soll, stimmte es allerdings mit seiner Geistesverfassung überein, dass er aller Sorge und Arbeit für des Lebens Nothdurft überhoben war, er, den es ja allein drängte, auf den rosigen Pfaden der Phantasie lustzuwandeln. Wann nun der Spröde doch der Wirklichkeit bedurfte, da erschien er desto augenfälliger in der Gestalt der Armuth; denn Unbeholfenheit und Unsicherheit sind der Ausdruck seiner Rede und seiner Handlungen, dagegen Gesetzmässigkeit und Sicherheit der der Wirklichkeit. Und wenn seinem Inneren auch noch der Spiegel fehlt, in welchem er seine Gestalt und die der Wirklichkeit schauen könnte, die Demüthigung kehrt immer wieder; und weil er in der sprudelnden Kraft der Jugend und in der Erhebung seines Ich über die Aussenwelt denn doch vor Allem nach Freiheit strebt: so kommt es, dass er, um der allmählich gefühlten Demüthigung zu entgehen und Herr zu werden über die ihm gebietenden Verhältnisse, lieber mit ihnen Freundschaft schliessen will. Er fängt an, auch sorgend und ar-

beitend der Gegenwart und der Wirklichkeit sich zuzuwenden, ahnend die Einheit der Innen- und Aussenwelt — und wird Mann.

Erst im Manne besitzt der Mensch sich selbst, nachdem er im Kinde ausser sich gewesen war und im Jünglinge sich zwar nach Innen gewandt, aber dabei doch auch sich verloren hatte. Nun erst ist er zu sich selbst gekommen, indem er das Gleichgewicht der äusseren und inneren Natur gewinnt. Er ist weder rein sinnlich oder ein Kind des augenblicklichen äusseren Eindruckes und Genusses, noch rein sentimental oder der träumende und abentheuerliche Jüngling einer Schäfer- und Ritterwelt; er ist auch nicht Beides zusammen, so dass die unmittelbare Sinnlichkeit und der Himmel der Bilderphantasie neben einander vereinigt wären; er ist die zum Selbstbewustsein gekommene Natur, die, um ihren reichen Inhalt zur Offenbarung zu bringen, sich Zwecke setzt und diese mit den in und ausser ihr erkannten Kräften zu erreichen strebt. Er ist nur die eine, und ausser ihr besetzt er Nichts. Dieselbe entwickelt, während sie, um sich als ein lebendig körperlicher Organismus nährend und stärkend zu erhalten, in die allgemeine Natur und deren weiten, reichen Lebenscomplex ununterbrochen eingreift, in ihrem höchsten Organe eine Thätigkeit, welche wesentlich von aller übrigen des Organismus abweicht. Nur in diesem Sinne ist das Wesen des Kindes und des Jünglinges im Mann aufgehoben, d. h. beide, die vorher ein jedes Totalität waren, oder ein ganzes Sein erfüllten, sind jetzt zu blossen Momenten, aber einer Einheit oder höheren Natur, und somit erst wahr geworden. Indem nämlich der Mann erstens seinen leiblichen Organismus nicht ohne Gesundheit, Kraft und Gewandtheit besitzen will, so liegt ihm daran doch einzig nur, damit hierdurch der Wille des Geistes seine äusseren Zwecke desto ungehinderter erreiche. Und indem er zweitens mit den Fibern des Gehirnes, in welchem sich der gesammte übrige Organismus zuspitzt und concentrirt, die rascheste und feinste Bewegung vornimmt, um sich und die Welt zu erkennen, diese Erkenntnisse aufzubewahren und jeden Augenblick mit Blitzesschnelle im Gedankenprozesse wieder zu erzeugen und, unter sich combinirt und angewandt auf die Verhältnisse der Aussenwelt, in Formen des Willens und dadurch in Handlungen übergehen zu lassen, vergisst er keinen Augenblick, dass der Träger dieser beweglichsten und vermitteltsten, weil alles

Andere im Wesen auffassenden und darstellenden, Welt der übrige leibliche Organismus ist und in deren Thätigkeit und Erzeugnissen seine Blüthe und Frucht bietet. Also sehen wir bei beiden Totalitäten, trotz dessen, dass sie im Manne zu blossen Momenten herabgesetzt werden, jetzt erst ihre Wahrheit. Weder des Jünglings unwirkliche Träume einer blossen Innerlichkeit, noch des Kindes wirkliche Sinnlichkeit einer blossen Aeusserlichkeit machen sich schlechthin mehr geltend, sondern das, wohin beide, sich entwickelnd, führen — der volle, sich ganz verwerthende Mensch.

Freilich verhalten sich der Mann der antiken, der der mittelalterlichen und der der modernen Welt mit den Modificationen zu einander, welche durch den Unterschied der drei Weltprinzipe gegeben sind, aber das Wesen des Mannes bleibt in allen drei Welten. Er ist überall die sich bestimmende Wirklichkeit, die eben, weil sie sich selbst bestimmt, vernünftig und sittlich, und, weil sie die Vernunft und Sittlichkeit in der sichtbaren Welt zu Gestaltungen ausgebiert, wirklich ist, nur unter dem Exponenten des jedesmaligen Weltalters. Der Exponent des letzten oder des Mannesalters der Menschheit lässt dann allerdings den Mann *par excellence* zu. Und eben so darf nicht vergessen werden, dass der Mann nie aufhört, seinen Inhalt aus dem Jüngling und dem Kinde, d. h. aus der Vorstellung und aus der Empfindung, zu nehmen. Durch die Empfindung dringt die Aussenwelt in tausend und abertausend Gestalten in ihn, um sich mittelst der Vorstellung von ihm aneignen zu lassen, und ohne die Empfindung fehlte dem Begriffs- oder Geistesprozesse das Material für dessen analytisches und synthetisches Moment. Ferner aus den Vorstellungen gewinnt der Mann seine Erkenntnisse von sich und der Welt, und diese sind sein theueres, weil in Mühen erworbenes, Eigenthum, dessen Beschauung und Genuss er sich gern hingibt. Aber alles Ordnen und alles Bewahren in den Schreinen des Gedächtnisses würde an des Geizigen Zählen und Verwahren des Geldmammons erinnern, und so soll er stets mit diesem seinem Schatze aus dessen Verschlüssen in's Leben hervortreten und ihn zu seinem und der Brüder Nutzen und Glücke verwenden. Oder er soll immer von Neuem, wie aus dem Kinde ein Jüngling, so aus dem Jüngling ein Mann werden — der in drei Momenten sich selbst tragende und in und durch

sich immer von Neuem gestaltende Lebensprozess des sinnlich-geistigen Menschen.

Je mehr aber der Mann zum Bewusstsein solchen Lebensprozesses kommt, desto glücklicher fühlt er sich in dessen ungestörtem Verlaufe; desto mehr befördert er denselben. Die Erkenntniss ist ihm nur theuer, damit sie zu angemessener Handlung führe, und diese wird nur erstrebt, damit er Zwecke erreiche, welche sein Wohl begründen, und zwar das seiner leiblichen Natur so gut, wie das seiner geistigen. Er ist nur theoretisch, um praktisch zu sein; beide Seiten seiner Thätigkeit, sie tragen sich einander so innig, dass die eine die andere ergänzt, dass überall der ganze Mensch, der sich und Anderen genügt, zur Erscheinung kommt. Und auf welchem anderen Bilde im Gebiete des Menschen könnten die Augen des Beschauers mit grösserem Wohlgefallen ruhen? Ist es nicht auch das Geschlossene, aber mit seinem ganzen Inhalt Erfüllte und demgemäss zur vollen Erscheinung Kommende, was uns schon den Fisch im Wasser, den Vogel in der Luft zu einem angenehmen Anblicke macht?

Diess der einzelne Mensch als Mann, und dieser ein Bild der Menschheit im modernen Weltalter, dessen Erkenntniss durch dasselbe nicht wenig erleichtert werden möchte. Doch sehen wir erst zu, wie die moderne Menschheit aus der mittelalterlichen entsteht u. s. w.

(Fortsetzung (§. 20.) folgt.)

XI.

Naturkategorien-Kategorien des Geistes.

Von

Dr. Ed. Peipers.

in

Mettmann.

In dem Aufsatze: Zur Philosophie der organischen Natur (s. diese Zeitschrift, I. Jahrgang, 2. Heft) unterscheidet Herr Professor Schultz die antike und die moderne Weltansicht in Bezug auf die Philosophie der Natur, als die kosmologische, anorganische, gegenüber der dynamischen der Gegenwart, deren Constructionen die Idee der Organisation zu Grunde liege. Gleichwohl sei es der neueren Zeit nicht gelungen, anorganisches Dasein und Leben zu unterscheiden, die Begriffsbestimmtheit zu erfassen, vermöge deren mit sicherer Hand die Grenzlinie zwischen Leben und Tod, diesen Gegensätzen des Daseins gezogen werden können; gleichwohl sei an eine naturgemässe Naturphilosophie keine dringendere Forderung zu stellen, als die, dass sie den Gegensatz zwischen Leben und Tod zur Bestimmtheit ihres Begriffes mache. In wie fern nun die letztere Forderung eine durch die Natur begründete, oder auf subjectiver Ansicht beruhende sein möge, muss einstweilen dahingestellt bleiben, so unmittelbar klar es auch sein mag, dass eine Leben und Tod unterscheidende Begriffsbestimmung dieselben erfassen muss als andere Begriffsbestimmtheiten einer und derselben Begriffsallgemeinheit. Jedenfalls erkennen wir es mit Herrn Professor Schultz als die Aufgabe der Zeit für die Naturphilosophie, dass sie die unbegriffenen organischen Naturanschauungen, die Ahnung des organischen Begriffes, in bewusster Weise durchbilde.

Fernerhin behauptet nun aber der geehrte Herr Verfasser, der Grundfehler der Philosophie der Neuzeit beruhe darauf, dass dieselbe auch im Gebiete der Natur lediglich die Bestimmtheiten, die Kategorien des Geistes, näher diejenigen des subjectiven, menschlichen Geistes, geltend zu machen strebe, es verabsäume,

die Natur in sich selbst kennen zu lernen. Die Naturkategorien aber seien andere, als die Geisteskategorien, und demzufolge die Behauptung Hegels, der zufolge es die Schuld der Ohnmacht der Natur sein soll, dass dieselbe die Bestimmtheiten des logischen Begriffes nicht festzuhalten vermag, als die ihrigen, dahin umzukehren: Es ist die Schuld des menschlichen Geistes, dass er der Bestimmtheiten des natürlichen Daseins nicht habhaft werden kann, weil er dieselben innerhalb seiner selbst aufsucht, wo sie gleichwohl nicht zu finden sind.

Wenn wir nun freilich diese Ansicht einerseits mit Herrn Professor Schultz theilen, so möchte es doch erforderlich sein, dieselbe näher zu begründen, um der anderen mühevollen, und gleichwohl zu keinem Resultate führenden, Arbeit uns nicht vergeblich zu unterziehen, die concreten Begriffsbestimmtheiten der Natur, als die innerhalb derselben offenbar und dem menschlichen Geiste vernehmbar seienden, aufzusuchen. Es ist uns eine neue Darstellung der aus der Natur selbst geschöpften Naturkategorien in Aussicht gestellt; mit apodiktischer Gewissheit aber kann behauptet werden, dass der menschliche Geist diese nur dann, und nur in so weit wird anerkennen können, als es sich ergeben wird, dass sie in der That Bestimmtheiten des Geistes sind, Bestimmtheiten, die nur bis hierher noch nicht solche des entwickelteren, reiferen Selbstbewusstseins geworden waren. Der alte Satz eines Empedocles, demzufolge nur Gleiches durch Gleiches erkannt werden kann, hat auch heute noch seine ungeschmälerte Geltung, lautet aber heute: Das Erkennen des Geistes ist nichts anderes, als die die Bestimmtheiten des Selbstbewusstseins verwirklichende Selbstbestimmung desselben. Welchen anderen Sinn kann die Forderung, es sei die Ahnung des organischen Begriffes in bewusster Weise durchzuführen, wohl haben, als denjenigen, es sei dieselbe in die klare Bestimmtheit des Selbstbewusstseins umzuwandeln?

Die zu entscheidende Frage wird demgemäss diejenige sein müssen: Ist der Geist des Menschen im Stande, die Aufgabe der Entfaltung der concreten Bestimmtheit des Selbstbewusstseins auf dem Wege der philosophischen Erkenntniss *a priori* zu lösen, oder nicht? Wenn Letzteres, ist derselbe fähig, die als Naturbestimmt-

heiten offenbar seienden concreten Bestimmtheiten seines Selbstbewusstseins umzuwandeln in diejenigen seines bewussten Seins, oder nicht? Endlich, stellt es sich heraus, dass auch hier negativ entschieden werden muss, welcher fernere Weg bleibt dem Geiste des Menschen übrig, um die Aufgabe des Erkennens zur Lösung der bestimmt concreten Selbsterkenntniss zu bringen? Die Frage der Philosophie ist heute dieselbige, die sie von jeher war; ob dieselbe aber heute mit klarerem Bewusstsein ausgesprochen, ob demgemäss der entsprechendere Weg zur Beantwortung eingeschlagen werde, diess ist eine andere Frage.

Der Verfasser dieser Zeilen hat im vorigen Jahre (1845) der öffentlichen Beurtheilung unter dem Namen der positiven Dialektik einen Versuch vorgelegt, einen ferneren Schritt auf der Bahn der selbstbewussten That des Geistes zu thun. Ob derselbe in der That ein Fortschritt gewesen sei, darüber hat bis heute meines Wissens weder eine verwerfende, noch anerkennende Beurtheilung entschieden. Da es hieraus sich zu ergeben scheint, dass die Arbeit wenig bekannt ist, da namentlich die Behauptung des Herrn Professors Schultz, der Unterschied zwischen Tod und Leben sei noch nicht zum klaren Bewusstsein herausgearbeitet, es zu bekunden scheint, dass ihm dieselbe nicht bekannt geworden ist, so sehe ich mich genöthigt, um die Streitfrage in Bezug auf die Naturkategorien fest in's Auge fassen zu können, für's Erste der Aufgabe des Erkennens des Menschen und der Methode ihrer Lösung einige Worte zu widmen. Dass die folgenden Erörterungen nur cursorisch werden sein können, gleichsam nur Thesen bilden, liegt in der Natur der Sache; denn ihre präcise Ausarbeitung würde nothwendig die Darstellung der gesammten Philosophie nach des Verfassers Auffassung sein müssen.

Sich findet der Philosoph aufgefordert, das Gebiet der philosophischen Forschung zu betreten, vermöge des Mangels an Gewissheit, welchen für ihn die nicht auf dem Wege der wissenschaftlichen Erkenntniss gewonnenen sogenannten Thatsachen des Bewusstseins haben. Unterwirft er nun diese Thatsachen einer Untersuchung, so ergibt es sich, dass die Begründung des Mangels an Gewissheit keine andere ist, als die, dass der Geist nicht solche Bestimmtheiten der gegebenen Gewissheit vorfindet, welche seinen Anforderungen genügen. Zunächst kennt derselbe die Bedeutung

dieser negativen Bestimmtheit seines Selbstbewusstseins nicht, sondern abstrahirt, um unter den Thatsachen des Bewusstseins wenigstens Ein unmittelbar Gewisses zu finden, einen Anhaltspunkt für die Erwerbung abgeleiteter Gewissheiten. Indess vergeblich, ausnahmslos fallen alle gegeben seienden Bestimmtheiten des Bewusstseins der vernichtenden Kritik anheim, wir behalten Nichts übrig, nur die abstracte, bestimmungslose Gewissheit des Seins. — Diese vollendet abstracte Gewissheit aber ist diejenige des Geistes, des den Entschluss, Gewissheit zu haben, festhaltenden und die Behauptung aufstellenden, diesen Entschluss realisiren zu können. Ihm erwächst aus der Abwesenheit einer jeglichen gegeben seienden Bestimmtheit die Anforderung, sich selbst zu bestimmen schlechthin, um als Resultat dieser Selbstbestimmung die gewusst seienden Bestimmtheiten zu gewinnen.

Die auf dem Standpunkte der vollendeten, der transscendenten Abstraction gebliebene Selbstgewissheit ist diejenige des bestimmungslosen Seins, die durchaus nichtige. Die Aufgabe der abstracten Selbstbestimmuug ist mithin diejenige der Erzeugung des bestimmt Seienden *a priori*. Hegel fasst diese Aufgabe dergestalt, dass er die vermöge der Gewissheit Sein und der anderen Gewissheit, dass solches Wissen Nichts ist, geforderte Bestimmtheit des Gewissen sucht; er findet dieselbe im Werden (Vergehen), vermöge dessen ebenso sehr Sein als Nichts, ebenso sehr Nichts als Sein gewusst zu werden verlangt. Hegel aber hat die Bestimmtheit der That des vermöge jenes absoluten Widerspruches der abstracten Selbstgewissheit auf die Bahn des Erkennens getriebenen Geistes nicht zu derjenigen seines bewussten Seins gemacht, er würde sonst gefunden haben, dass aus Sein und Nichts unmittelbar Nichts werden kann. Die Forderung des transscendent abstracten Bewusstseins ist diejenige: Du sollst bestimmen innerhalb der Bestimmungslosigkeit, du sollst ursprünglich theilen, ur-theilen.

Der Versuch der Urtheilung des menschlichen Geistes führt zu dem Resultate:

1) Urtheilend kann der Geist Sein als Diess nur bestimmen, indem derselbe die Bestimmtheiten, vermöge deren es gewusst zu werden verlangt, entwickelt als die Seinigen. Seine Bestimmtheiten aber sind diejenigen seines Unterschiedes gegen sich selbst,

kraft deren es sich entwickelt als die bestimmte Anzahl der Allheiten von Einzelunterschieden, deren jede als Dasselbige in anderer Bestimmtheit gedacht zu werden verlangt.

2) Diese Urtheilung kann der Mensch nur in abstracter Bestimmtheit zum Abschlusse bringen; damit dieselbe zum bestimmt concreten Resultate führe, ist es erforderlich, dass der sich selbst bestimmende Geist schon vor jeglicher That der Urtheilung der Gewissheit der zu unterscheidenden Bestimmtheit des Selbst unmittelbar theilhaftig sei; die unmittelbare Gewissheit des Menschengeistes ist die abstracte.

3) Als Resultat der abstracten Urtheilung aber hat der Geist des Menschen die Gewissheit der Bestimmtheit des quantitativ-qualitativen Verhältnisses gewonnen, welche er als gegeben seiende findet in der Bestimmtheit der raumzeitlichen Anschauung, wie solche als Sonnensystem wirklich ist. Das Sonnensystem, jegliches Sonnensystem, ist das Werk des kraft der Unmittelbarkeit des concreten Selbstbewusstseins sich ursprünglich selbst bestimmenden, ja Eine Bestimmtheit des Selbst als diese unterscheidenden Geistes. —

Die als gewusste nach vollendeter bestimmt concreter Urtheilung übrig gebliebenen Bestimmtheiten des quantitativ-qualitativen Verhältnisses sind jede für sich nur negativ, sind Verhältnissbestimmtheiten. Der Raum des Sonnensystems hat seine Bestimmtheit nur als der bestimmt andere, als derjenige des Planeten. Die Bestimmtheit des anders Bestimmtseins des Raumes des Planeten ist nur die vermöge der anderen Raumbestimmtheiten der übrigen Planeten gegebene, als die Seinige wird sie die Zeitbestimmtheit, die stetig veränderliche Geschwindigkeit der Bahnbewegung u. s. f. Kurz, die Gesammtheit der Bestimmtheiten des raumzeitlichen Verhältnisses ist der bestimmt concrete Inbegriff der Anforderungen, dass Diess als das gegen sich selbst anders bestimmt worden seiende gedacht werde, welches übrig bleibt, nachdem der ursprünglich concret urtheilende Geist die Urtheilung abgeschlossen, sich selbst als diese Bestimmtheit dem Dasein des Sonnensystemes zu Grunde gelegt hat. Für diesen Geist ergibt sich als der unmittelbare Erfolg des gewusst gebliebenen Seins der Reflexionsbestimmungen die Nothwendigkeit der Vollziehung des bestimmt concreten Begriffes. Der Geist des Menschen

kann nur den Versuch machen, diese Nothwendigkeit, als die vermöge jeglicher gewusst gebliebenen Bestimmtheit des quantitativ-qualitativen Verhältnisses erwachsende, zu erfassen, um, wenn ihm diess gelingen sollte, dieselbe als die in concreter Bestimmtheit als Schöpfung des Planeten Erde wirklich seiende, — als Naturkategorie wieder zu erkennen.

Das Resultat jeglicher Urtheilung sind die bestimmten Anzahlen der Allheiten der Einzelunterschiede. Jegliche Allheit verlangt gewusst zu werden als der Unterschied Desselbigen; sie verlangt diess, weil ihr als der abstracten Verschiedenheit die Beurtheilung des unterscheidenden Geistes in anderer Bestimmtheit zu Grunde gelegt worden ist. Diese Beurtheilung hat einen jeden Einzelunterschied, einen jeden Urtheil, abschliessend bestimmt als diesen, unmittelbar qualitativ bestimmten. — Alles ist Urtheil.

Die Naturkategorien als Kategorien des Geistes.

I. Der Begriff.

Die anorganischen Naturkategorien.

A. Das Urtheil.

1) Qualitatives Urtheil.

a) Jegliches Einzelne ist diess qualitativ bestimmte als das Resultat der die Allgemeinheit: Dies-selbige unterscheidenden Urtheilung.

b) Diese identische Bestimmtheit eines jeglichen Einzelnen gestattet keine Formbestimmtheit des qualitativen Urtheiles.

c) Eine jede dergestalt abstract vollzogene Beurtheilung ergibt ein unangemessenes Resultat des Prädikates.

— Die entsprechende Beurtheilung der Natur ist diejenige der Dinge an sich, welche deren absolute, abstracte Eigenschaften ermitteln will. Nur als das der concreten Beurtheilung unterliegende verlangt das Einzelne sein Prädikat der Allgemeinheit, dessen Erscheinungsweise die ihm, als dem aus den concreteren Causalbeziehungen zur Beziehung auf sich selbst zurückkehrenden, eigenthümliche Gestaltsbildung, seine Krystallform ist.

2) Refexionsurtheil.

a) Die Allgemeinheit ist als diese nur beurtheilt vermöge der ursprünglichen Gewissheit der ihr zukommenden Verschiedenheiten (Besonderungen). Jegliches Einzelne gehört der dergestalt besimmten Allgemeinheit an.

b) Die Bestimmtheit der Allgemeinheit des Einzelnen ist allein diejenige der besonderten Allgemeinheit.

c) Die Allheit der Einzelheiten verlangt, beurtheilt zu werden als der Inbegriff der Einzelbestimmtheiten dieser Besonderung der Allgemeinheit, dieser Gattungsallgemeinheit.

Die Allgemeinheit, kraft deren jegliches Ding beurtheilt wird, ist das gemeinsame Centrum der raum-zeitlichen Bestimmtheit, die an sich Nichts seiende Sonne des Sonnensystemes, die schlechthin scheinende. Ihr Scheinen, ihr Lichtsein ist diess nur an den Besonderungen, den Planeten, für welche sie Lichtquelle ist. Die besondere Bestimmtheit des planetarischen Lichtes entwickelt sich an dem abstracten Dunkel der einzelnen Körper als die Eigenthümlichkeit der Farbe eines jeden Körpers. (Davon, wie es zugeht, dass dieses Scheinen der Sonne zur Erscheinung für den Menschengeist wird, kann erst späterhin die Rede sein.)

3) Urtheil der Nothwendigkeit.

a) Die besondere Allgemeinheit ist die bestimmte Gattung nur als die den übrigen besonderen Allgemeinheiten gegenüber unterschieden seiende. Ihrer Bestimmungslosigkeit des lediglich Verschiedenseins ist die unterscheidende Beurtheilung zu Grunde gelegt.

b) Die als besondere Allgemeinheit beurtheilt werdende Allheit der Einzelunterschiede wird nur beurtheilt nach dem Momente der abstracten Grundlage der Verschiedenheit, dem Momente der quantitativen Bestimmtheit.

c) Diese Beurtheilung aber ergibt für jegliches Einzelne, gegenüber jeglichem Anderen derselben Allheit, das schlechthin andere Resultat, je nach dem Verhältnisse der zu Grunde gelegten Bestimmtheiten der unterscheidenden Beurtheilung.

Die besondere Allgemeinheit, der Planet Erde unterliegt als Allheit der Einzelunterschiede, allen anderen Planeten des Sonnensystems gegenüber der Beurtheilung, als der die Bahn- und Axenbewegung in anderer Bestimmtheit vollziehende. Hiermit aber wird die Sonne für jeden Planeten Wärmequelle in be-

sonderer Bestimmtheit. Diese Beurtheilung, als die die Einzelkörper gemeinsam betreffende, hat das Resultat der sich ergebenden gleichmässigen Wärmevertheilung. Diese Wärmevertheilung aber gestaltet sich als specifische Wärme, als Wärmecapacität für die qualitativ verschiedenen Einzelkörper.

4) Das Urtheil des Begriffes.

a) Jeder Einzelunterschied gewinnt als Einheit der besonderen Allgemeinheit die Bestimmtheit des Prädikats nur als der im Vergleiche zu der anderen Einheit derselben Gattungsallgemeinheit beurtheilte.

b) Diese Vergleichung ergibt die Verhältnissbestimmtheit der zu Grunde gelegten unterscheidenden Beurtheilung je zweier Einzelheiten.

c) Die gemeinsam beurtheilten beiden Einzelheiten verlangen, nach dem Momente der abstracten Grundlage der verschiedenen Bestimmtheit identisch beurtheilt zu werden, nach demjenigen der zu Grunde gelegten Bestimmtheit der Beurtheilung aber als Verhältnissbestimmtheit. — Es gibt für die Einzelheit keine entsprechende Form des Urtheiles.

Die sämmtlichen Kategorien des Daseins, welche vermöge der die Sonderexistenz der einzelnen Körper bestehen lassenden Beurtheilung sich ergeben, sind unangemessene Prädikate der concreten Bestimmtheit; ihre Unvollkommenheit tritt ans Tageslicht vermöge der abstracten Causalbeziehungen, die sich als solche der eines bestimmten Wärmegrades theilhaftigen Körper entfalten, der Adhäsion, Capillarattraction u. s. f., insbesondere aber der elektrischen Spannung, welche nichts anders ist, als das sich kund gebende Bestehen der Anforderung, dass beide Körper aufhören sollen, ein jeder in der Form des Urtheiles zu erscheinen, dass sie disjungirt werden sollen, um der Form des Schlusses theilhaftig zu werden. (Die Elektricität, der Galvanismus als Beförderungsmittel des chemischen Processes.)

B. Der Schluss.

1) Der abstracte Schluss.

a) Alles ist ein Schluss. Das Urtheil ist diess nur als Resultat der Schlussbildung. Der Einzelunterschied ist diess nur, weil die

Besonderung die Vermittelung bildet für das Bestimmtwordensein der Allgemeinheit. (E-B-A.)

b) Die Allgemeinheit ist das Bestimmt-Worden-Seiende; ihr Bestimmtsein ist das Besondert-Worden-Sein. Diess aber ist als dasjenige jeder Besonderung nur das Eine. (A-E-B.)

c) Die Besonderung des Bestimmtwordenseins der Allgemeinheit ist als die Eine nicht gewusst, dieselbe kann nur gewusst werden, indem dieselbe allgemein, als diejenige der Allheit der Einzelheiten erschlossen wird, als diejenige Einer Einzelheit ist sie die abstracte. (B-A-E.)

Der gesammte Planet unterliegt der abstracten Schlussbildung, indem er vermöge seiner jedesmaligen raum-zeitlichen Bestimmtheit die magnetische Axe gewinnt, die Offenbarung seines Gesetzes der Gestaltung. Diese abstracte Form des Schlusses als diejenige einer Einzelheit, — des Erdstoffes katexochen, ist der Magnetismus des Eisens. Im Uebrigen sind alle Körper gleich schwer.

2) Der Reflexionsschluss.

a) Die der Urtheilsform des Begriffes theilhaftigen Einheiten sind erschlossen nach dem Momente des Besondertseins der Allgemeinheit, sie sind gewusst als die gegeneinander vermöge der anderen zu Grunde gelegten Bestimmtheit anderen Quanta. Das Bestimmtsein der Allgemeinheit als die Besonderung bildet die Vermittelung für die vergleichende Beurtheilung der Einzelheiten als der Schlüsse. (E-B-A.)

b) Diese vergleichende Beurtheilung liefert nur das Resultat der Allgemeinheit, d. h. des je in einer anderen Bestimmtheit des zu Grunde gelegten Seins des Resultates der Urtheilung Bestimmtwordenseins der (Verschiedenheit) Besonderung als je Eine Einheit (A-E-B.)

c) Die vergleichende Beurtheilung des Bestimmtwordenseins der Besonderung als Einzelheiten in gegeneinander anderer Bestimmtheit führt zum Resultat des Erschlossenseins der Verhältnissbestimmtheit des Unterschiedenwordenseins je zweier Einzelheiten.

Der Urtheilsform des Begriffes ist jegliches Ding theilhaftig geworden, nachdem dasselbe seiner Cohäsion verlustig geworden ist, seinen Raum erfüllt als andere qualitative Bestimmtheit des

Quantums. Diese aufgehobene Beziehung der einzelnen Materie auf sich führt zu dem Resultate des die Verhältnissbestimmtheit des anders qualitativ Bestimmtseins der Einzelkörper angebenden chemischen Prozesses.

3) Der Schluss der Nothwendigkeit.

a) Das Resultat des die Einzelheiten gemeinsam beurtheilenden Reflexionsschlusses hat seine Richtigkeit nur in je Einer Bestimmtheit, seine Begründung aber ist nicht durch diesen Einen Schluss, sondern durch die Gesammtheit der Reflexionsschlüsse gegeben.

b) Diese assertorische Schlussform ist desshalb in je Einer Bestimmtheit nur die hypothetische.

c) Damit die Bestimmtheit der der Unterscheidung der Besonderung in die Einzelbestimmtheiten zu Grunde gelegten Urtheilung erschlossen werden könne, muss das qualitative Verhältniss der zu vergleichenden Einzelheiten bestimmt sein als dieses.

Das chemische Produkt ergibt nur die schlechthin andere qualitative Bestimmtheit der Materie, unterliegt aber, sobald die anderen chemischen Verwandtschaftsbeziehungen in Wirksamkeit treten, der Zersetzung, die zur Bildung der neuen chemischen Produktbildungen führt.

4) Der Schluss des Begriffes.

a) Die Bestimmtheit des qualitativen Verhältnisses je zweier Einzelheiten ist nur dann gegeben, wenn dieselben, als die gleichzeitig mit den anderen zu solcher Beurtheilung erforderlichen Einzelheiten beurtheilt zu werden verlangenden, dem Geiste entgegentreten als die Einzelbestimmtheiten des unmittelbaren Begriffsverhältnisses. Unter dieser Bedingung wird vermöge dieser Einzelheiten erschlossen, es sei die Bestimmtheit der der Besonderung zu Grunde gelegten Unterscheidung diese.

b) Als Begriffsverhältnisse der Unmittelbarkeit gestatten die Einzelheiten nur das Erschlossenwerden der Bestimmtheiten der unterscheidenden That des Geistes als der verschiedenen.

c) Für den die Resultate seiner bestimmt concreten Beurtheilung vorfindenden Geist aber ergibt sich, vermöge der Gewissheit der Verschiedenheiten der zu Grunde gelegten Unterscheidung die Anforderung schlechthin, dieselben zu erfassen als verschiedene

Bestimmtheiten **desselben** Actes der unterscheidenden Beurtheilung.

II. Die Idee.

Die organischen Naturkategorien.

Die gegebene cursorische Darstellung der Entwickelung des Urtheiles und Schlusses wird den Vorwurf des Mangels an Verständlichkeit nicht von sich abweisen können, gleichwohl würde nur vermöge eines Abschreibens des schon in der Dialektik Gesagten eine grössere Deutlichkeit haben erzielt werden können. Versuchen wir gegenwärtig, **den Unterschied** der anorganischen und der organischen Kategorien als denjenigen der Formbestimmtheiten des Begriffes und der Idee uns klar zu vergegenwärtigen durch Hülfe eines Beispieles aus dem Bereiche der subjectiven bestimmt concreten Beurtheilung, der Schlussbildung des Verstandes.

Der Begriff **Haus** ist eine Allgemeinheit des Verstandes; Besonderungen derselben sind Wohnhaus, Gartenhaus, Hütte, Pallast u. s. f. Dass aber dieses sich Besondern des Begriffes Haus nicht darauf beruht, dass der menschliche Geist denselben jeglichem anderen Begriffe gegenüber unterschieden, seine Bestimmtheiten als diejenigen seines Sich-Besonderns gesetzt hat, zeigt sich schon an der schlechten Vielheit des Sonder-Begriffes Haus, welcher willkührlich vermehrt werden kann. Eben desshalb aber ist der Begriff Gartenhaus auch nicht derjenige, dessen Einzelbestimmtheiten diejenigen des Hauses dergestalt sind, dass vermöge einer jeden derselben das Gartenhaus einer jeden anderen Gattung des Hauses gegenüber in Einer anderen Bestimmtheit unterschieden wäre. Wäre diess der Fall, so könnte es nur ein Ein einziges vollkommenes Gartenhaus geben, jedes Gartenhaus aber, welches nicht der Inbegriff der sämmtlichen wesentlichen Unterscheidungsmerkmale des Hauses wären, würde unvollkommen sein, nicht der **Idee** des Hauses in dieser besondern Bestimmtheit entsprechen. Die Idee des Hauses ist nicht wirklich, an ihre Stelle tritt das Verstandes-Abstractum Haus, vermöge dessen Nichts bestimmtes gewusst ist.

Gleich wie die einzelnen Bestandtheile der zum Baue des Hauses zu verwendenden Materie vor dem Auge des niemals eines Hauses ansichtig gewordenen Wilden, so liegen die Einzelkörper, die einfachen Stoffe vor dem Auge des der bestimmt concreten

Beurtheilung nicht fähigen Geistes; dieselben beziehen sich nicht auf einander, ein jedes derselben kann in jeglicher beliebigen anderen Beziehung, als in der zum Hausbau erforderlichen aufgefasst werden. Für den Baumeister aber gewinnen sie unmittelbar insgesammt die Beziehung zum Hause. (Urtheil der Unmittelbarkeit.) Derselbe muss indess, bevor er die Materialien näher untersuchen kann, den Begriff eines bestimmten Hauses fassen, vermöge dessen die einzelnen Bestandtheile ihm als solche der Gattungs-Allgemeinheit entgegentreten (Reflexions-Urtheil); er muss sodann das Material sondern, um das für jeglichen integrirenden Theil dieses bestimmten Hauses Geeignete herauszufinden (Urtheil der Nothwendigkeit), und hat nur den Plan für dieses bestimmte Haus fertig, vermöge dessen das rohe Material aufhört, dem Auge seines Geistes in der rohen Gestalt entgegenzutreten, die ihm die bestimmte Form verleihende Hand des Werkmeisters erheischt (Urtheil des Begriffes.)

Das rohe Material bedarf der dasselbe umgestaltenden Hand des Künstlers schlechthin; dieser aber muss, um je ein Bestandstück beurtheilen zu können, die zu verwirklichende Begriffs-Allgemeinheit in der zu verwirklichenden besonderen Bestimmtheit gegenwärtig haben. Erst hierdurch treten die einzelnen Bestandstücke für ihn in die Causalbeziehung ein. Diese ist in so weit eine nothwendige, als das etwa zu erbauende Gartenhaus die Bestimmtheit der Thüre, des Fensters, des Daches erheischt. Die zum Bau des bestimmt ausgearbeiteten Fensters verwendeten Materialien haben aufgehört, die gegeneinander verschiedenen rohen Stoffe zu sein. Ihre für das Auge des Baumeisters gemeinsame Artbestimmtheit der Allgemeinheit Haus als Gartenhaus ist das fertige Fenster des Gartenhauses. — Hier aber hört die Entwickelungsfähigkeit des subjectiven Begriffes auf, weil derselbe keine Idee ist. Wäre dieses der Fall, so müssten die sämmtlichen das rohe Material zur Fensterbildung, zur Thürbildung, zur Dachbildung u. s. f. verschmelzenden Schlussbildungen nur die Glieder eines und desselben Kettenschlusses sein, dessen endliches Resultat würde: Das Verschmolzensein des gesammten zur Erbauung des Hauses überhaupt erforderlichen Materiales in dieser Einen Bestimmtheit verwirklicht die Idee des Gartenhauses. —

Die Kategorien des anorganischen Daseins sind diejenigen des Begriffes. Vor dem Auge des schaffenden Geistes bleibt das in die Causalbeziehungen des anorganischen Daseins eintretende Material der einfachen Stoffe der planetarischen Schöpfung das nicht in der Bestimmtheit, zur Verwirklichung einer bestimmt concreten Idee zu dienen, auftretende. Die Idee der planetarischen Schöpfung aber ist die concrete Bestimmtheit des Geistes, und zwar diese als die andere Gattung, deren Bestimmtheit die andere Art (der zu Grunde gelegten Unterscheidung) ist. Indem nun diejenigen einfachen Stoffe, welche das Resultat Einer Bestimmtheit der der planetarischen Schöpfung Erde zu Grunde gelegten Unterscheidung sind, dem Geiste jenes Werkmeisters als die (vermöge des Aufgehobenseins ihrer eigenen Cohaesion) gemeinsam beurtheilt zu werden verlangenden entgegentreten, weiss es derselbe: Diess ist Eine Artbestimmtheit des Concretseins der Allgemeinheit als diese Gattung, und es muss diese Gewissheit sich verwirklichen, indem die einfachen Stoffe aufhören, als gegen einander andern wirklich zu sein. Es würden demgemäss mannigfaltige ternäre und quaternäre Mischungsbildungen wirklich werden müssen, wenn nicht für den das Gesammte für die Verwirklichung seiner Idee überschauenden Geist des Schöpfers zugleich die Gewissheit bestände: Diese Eine Artbestimmtheit des Concretseins der Allgemeinheit als diese Gattung ist die zur ferneren Entfaltung der Verwirklichung der Idee geeignete.

Das Begriffsverhältniss der Unmittelbarkeit, welchem der Sauerstoff, der Wasserstoff, der Kohlenstoff (und Stickstoff) angehört, ist dasjenige, vermöge dessen jene Gewissheit dem Geiste des Schöpfers erwächst, und demzufolge in die Wirklichkeit eintritt als die ternäre und quaternäre Mischungsbildung des Planeten Erde. Gewusst ist vermöge ihrer, dass die Bestimmtheit der Art des Concretseins der Gattung Erde diese Eine ist, gewusst ist mithin die *Idee* der planetarischen Schöpfung in abstracter Allgemeinheit. Die Unbestimmtheit dieser Gewissheit ist die, dass nur das Bestimmtsein der Gattung als Art gewiss ist, nicht aber die Bestimmtheit dieses Bestimmtseins. Diese Bestimmtheit kann nicht wirklich gewusst sein, vermöge der Schlussbildung des Einen Begriffsverhältnisses der Unmittelbarkeit, sondern allein vermöge der die Gesammtheit der Begriffsverhältnisse der Unmit-

telbarkeit umfassenden Schlussbildung. Es besteht mithin kraft des Wirklich-geworden-seins der organischen Materie die Anforderung, auch die Gesammtheit der übrigen Einzelstoffe der Beurtheilung zu unterwerfen, als der zu der in abstracter Allgemeinheit gewussten Art des Concretseins der Gattung in bestimmt anderer Beziehung zu setzenden. Diese kraft des Daseins der organischen Materie wirkliche Gewissheit ist deren Lebenskräftigkeit. Die Idee verlangt, die Bestimmtheit ihres Artseins zu gewinnen durch den die übrigen Stoffe des planetarischen Daseins als Bestimmtheiten ihres Artseins beurtheilenden Art-prozess, den assimilirenden Lebensprozess.

Nach dieser den Unterschied zwischen Tod und Leben dem Verständnisse näher legenden weitläufigeren Auseinandersetzung wird es gestattet sein, den immanenten Verlauf des Prozesses der Idee kürzer zu fassen.

A. Der Prozess der Art.

1. Die durch den Schluss des Begriffes vermittelte Gewissheit ist die Idee in abstracter Allgemeinheit. Gewiss ist nur das Concretsein der Gattung kraft des als Art Bestimmtseins. Demnach ist die organische Materie die schlechthin lebensfähige, damit aber zugleich die keinen Unterschied des die Bestimmtheit des Artseins zu verwirklichen fähige. (Generatio originaria, g. aequivoca.)

2) Das Scheinleben der Produkte einer gen. aequivoca ist das in die bestimmungslose Vielheit auseinanderfallende; ein jedes Einzelne verlangt, unterschieden zu werden, als das specifisch lebensfähige, seiner Bestimmtheit des sich Unterscheidens der Gattung als Art theilhafte.

Die specifische Lebensfähigkeit (der Pflanze) bedingt durch den sich entfaltenden Artprozess das Sich-scheiden der Bestimmungslosigkeit der organischen Materie in die Verschiedenheiten der organischen Form in Stock und Wurzel, Stamm und Zweig, Stiel und Blatt u. s. f.

3) Alle diese gegen einander schlechthin anderen Bestimmtheiten der organischen Formation entbehren aber der Bestimmtheit, diess nur als die Verschiedenheiten desselben sich Bestimmens der Gattung als Art zu sein. Es gibt nur verschiedene (und eben desshalb als Ableger fortlebende) Pflanzentheile; der Prozess

der Art der Pflanze ist der negativ unendliche, sich in unbestimmter Wiedererzeugung derselben Pflanzentheile fortspinnende.

4) Erst in der Produktion der Blüthe und Frucht, welche als das Resultat ihrer lebendigen Bestimmtheit den Keim des Individuums derselben Art liefern, gewinnt das pflanzliche Leben den Schein der Bestimmtheit des Artseins (Linné'sches System), indem hier der Artprozess sich selbst beendigt im Gattungsprozesse, in dem der Tod des individuellen Lebens den Beweis seiner Nichtigkeit, seines nur als Träger des Gattungslebens Gültigkeit Habens liefert.

B. Der Prozess der Gattung.

1. Der Tod des Individuums ist die Widerlegung des Artprozesses, zugleich aber, da derselbe wesentlich mit der Erzeugung des Keimes des Individuums derselben Art zusammenfällt, der Beweis, dass es nicht das individuelle Leben ist, vermöge dessen die Gattung sich unterscheidet als die Bestimmtheiten der Art. Zu solchem Zwecke dient der sich als die Art bestimmenden Gattung das individuelle Leben nur als Mittel. Sich bestimmt die Gattung als Art zunächst dadurch, dass sie die schlechte Verschiedenheit der individuellen Lebensentfaltung ausprägt als den Geschlechtsgegensatz und in der Vermischung der Geschlechter, welche zur Erzeugung des neuen lebensfähigen Keimes führt, es ausspricht: Diess sei die Artbestimmtheit dieser Bestimmtheit des Gattungslebens. — Der oberste Eintheilungsgrund des Lebens ist die geschlechtliche Bestimmtheit, der Act der Zeugung.

2) Das durch den wahren Zeugungs-Act erzeugte Individuum gehört der als die andere Art bestimmten Bestimmtheit des Gattungslebens an. Diese bedient sich des Artprozesses, um an dem individuellen Leben sich selbst zu unterscheiden als die Bestimmtheit der Art. Der Lebensprozess des animalen Keimes entwickelt nicht die schlechten Verschiedenheiten der Organisation, sondern die gegen einander zu unterscheidenden Verschiedenheiten, das seröse, muköse und Gefässblut. Diese werden, indem der Artprozess sich entwickelt, gegen einander unterschieden, vermöge der Entfaltung der Einzelorgane, deren jedes sämmtlichen drei Richtungen des organischen Lebens, jedes aber in anderer Bestimmtheit, angehört. Der entwickelte Organismus ist der Inbegriff

der Einzelbestimmtheiten der als die andere Art sich bestimmt habenden Gattungsbestimmtheit.

3) Indem die Gattungsbestimmtheit vermöge der Entfaltung der animalen Organisation sich bestimmt als Artbestimmtheit, vermag sie diess zunächst nur, indem sie die Bestimmtheit ihres Artseins nicht allein gegenüber Einer Bestimmtheit des als Art anders bestimmten Gattungslebens unterscheidet, sondern nur, indem sie die Mannigfaltigkeit der Unterschiede des Bestimmtseins der Gattungsallgemeinheit als Gattungsbestimmtheiten setzt als die ihrigen. Die Gattungsbestimmtheit zerfällt in die mannigfaltigen Unterschiede ihres Bestimmtseins als andere Arten.

4) Den Unterschied ihres Bestimmtseins als andere Art kann das Leben der bestimmten Gattung nur herstellen als die Bestimmtheit des Resultates des Artprozesses. Vermöge des entwickelten animalen Organismus hat sich die Bestimmtheit der Gattung unterschieden, indem die Functionsfähigkeit der Organe der engeren animalen Lebenssphäre die bestimmte andere, nur dieser Art specifisch eigenthümliche ist. Sich weiss die Bestimmtheit der Gattung durch die Vermittelung des individuellen Lebens als diesen Unterschied der Art im Instinctbewusstsein. (Eintheilungsgrund des Thierreichs.)

C. Der Prozess der Gattungsallgemeinheit.

1) Eben so wenig, wie der Prozess der Art als der abstracte sein Ende finden kann, vermag solches der durch den Prozess der Gattungsbestimmtheit getragene Artprozess. Die Bestimmtheit der Gattung kann den Unterschied ihres Bestimmtseins als Art nicht verwirklichen als den ihrigen, weil nicht sie, sondern allein die Gattungsallgemeinheit, das planetarische Leben, bestimmt ist als sein Artunterschied. An diesem Mangel der vollendbaren Bestimmtheit geht Alles individuell Lebendige zu Grunde, verfällt dem Tode, und selbst die Arten der Thierwelt sind vermöge desselben vor dem Untergange nicht geschützt.

2) Der Prozess der Gattungsbestimmtheit selbst ist nur die Vermittelung für die sich verwirklichende bestimmt concrete Idee der planetarischen Schöpfung. Die sich als die mannigfaltig anderen Bestimmtheiten des als Gattungsbestimmtheiten anders Bestimmtseins entfaltende Idee entwickelt vor dem Auge des Schöpfers die Glieder einer Schlusskette, deren es bedarf zur Realisirung

des Schlusses der Idee. Eine jegliche Bestimmtheit der Entfaltung des animalen Lebens verwirklicht die Gewissheit des Concretseins der Gattung als Art in einer anderen Bestimmtheit; zu stets vollendeteren Bildungen gestaltet sich das animale Leben, bis endlich die Gewissheit resultirt:

3) diess ist die Artbestimmtheit des Concretseins dieser Gattung, dieses ist die vollkommene, die vollendete Bestimmtheit der Form des Bewusstseins, durch deren Vermittelung die concrete Bestimmtheit des Selbst, der gegen sich selbst als Art und Gattung unterschiedene Geist der gewusste ist.

Es kann keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, dass dieses Endresultat der dialektischen Gedankenentfaltung, der durch die Vermittelung des vollkommenen Organismus des Bewusstseins erschaffene bestimmt concrete Geist, uns mit der Erfahrung in die schroffsten Widersprüche verwickelt. Dieser Widerspruch der Erfahrung gegen das Endresultat der dialektischen Forschung eröffnet vor unseren Augen ein neues Feld der Untersuchung, dasjenige des Geistes der Erfahrung, des innerhalb der Naturbestimmtheiten stehenden, nicht vollendeten Geistes des Menschen. Eine Skizze der in der Anthropologie, der Wissenschaft der Erfahrung, zu lösenden Aufgabe behalte ich mir vor bis auf Weiteres.

XII.

Ueber das Verhältniss der geschichtlichen Entwickelung zum Absoluten*)

(Vier Thesen des Professors Gabler.)

(Schluss.)

Rötscher. Auf die erste Bemerkung entgegne ich, dass, wenn alle Stufen in der Wirklichkeit zumal sind, wie sie es denn sind, darin eben die Bestätigung meiner Ansicht liegt, dass in jeder Gestalt das Absolute als anundfürsichseiend und mit sich identisch bleibe; was Sie in Ihrem zweiten Vorwurf meiner Ansicht ab-

*) Vgl. das erste Heft dieses Jahrgangs, S. 150 — 157.

stritten. Aber freilich kann es nicht ausser dem Besonderen, als ein abstract Allgemeines, sein; sondern es bestimmt nur sich selbst in allem Besonderen. Drittens aber nehme ich kein Ende der Entwickelung an, keinen bestimmten Zeitpunkt, in welchem erst das Ziel erreicht werde, weil auf jeder Stufe das Absolute als solches gegenwärtig ist. Weil aber das Absolute selber unablässige Entwickelung ist, darum ist es nicht etwa vor der Entwickelung in Zeit und Raum schon fertig. Sollte einmal das Produciren immer neuer Gestalten aufhören, wie Diejenigen annehmen müssen, welche in einem bestimmten Zeitmoment die endliche Realisirung des Absoluten behaupten, und der Geist auf's Reproduciren beschränkt sein, so wäre diess die vollkommenste Langeweile; und die nachwachsenden Geschlechter müssten sich für einen solchen Zustand, den wir ihnen bereiten wollten, durchaus bedanken. Solcher Zustand ist aber unmöglich, weil das Absolute eben die Triebkraft hat, über jeden bestimmten Zustand hinauszugehen.

Michelet. Das wäre ja, den unendlichen Prozess als das Höchste setzen, — sogar ein Absolutes annehmen, welches, wie das Vatke'sche, immer noch etwas zu weiterem Produciren zurückbehielte.

A. Schmidt. Herr Rötscher behauptet, die These bewegt sich in einer Abstraction. Er hätte aber nur dann Recht, wenn wir über unser allseitig mit der Welt verbundenes Bewusstsein hinausgriffen und uns einen Gott ohne Welt erdenken wollten; denn dann müssten wir uns ja zuerst selbst mit hinwegdenken. Wir fassen aber Gott als ewige Bethätigung, als sich selbst gleiches Leben in unserem Bewusstsein, wie in der gesammten Welt. Wenn wir daher auch Gott nicht als den Prozess, als das Immer anderswerdende bestimmen, so bleibt doch der Lebensverband des Absoluten und der Dinge bei uns nicht hinter der Festigkeit und Innigkeit zurück, die Herr Rötscher mit seinem Prozess anstrebt. Und sollen wir einen Punkt herausheben, wo unser Gegner, so entschieden er von uns abzuweichen sich bemüht, doch wieder zu uns zurücklenkt, so ist darauf aufmerksam zu machen, dass Herr Rötscher gerade wie wir, ein Fürsichseiendes aufstellt. Denn wenn das Absolute sich immer in sich zurücknimmt, so kann diess nur so gedacht werden, dass es aus seinem Wandel immer als das Identische hervorgehe. So sehe ich in dem Gesagten keine Opposition gegen die These. Das Lebensprinzip, was nach ihr in den einzelnen Erscheinungen wirkt, kann nicht ohne die lebendigen Erscheinungen sein; denn es hat sein Wesen darin, überall Leben zu gestalten.

Rötscher. Dann ist es aber noch unterschieden von seinen Wirkungen.

A. Schmidt. Auch bei Ihnen, da sie es in sich zurückkehren lassen.

Rötscher. Das ist nur ein Ausdruck der hergebrachten Terminologie.

Michelet. Mein Freund Rötscher spricht also auch in Ausdrücken der Vorstellung.

Rötscher. Diese Rückkehr soll vielmehr nur ein Ausdruck für das Uebergreifen des Absoluten über alle endliche Lebensformen sein, welches dadurch gegeben ist, dass sie als mangelhaft gewusst werden. Das Absolute, indem es sich in seiner unendlichen Energie zusammenfasst und über jeden besonderen Inhalt, jede bestimmte Stufe, die es in Zeit und Raum errungen hat, hinausgreift, zeigt sich in diesem Akt gerade in seiner Rückkehr in sich. Diese ist schlechthin und zugleich Negation jeder Besonderheit, weil ihm diese nicht adäquat ist. Der Akt des Insichzurückgekehrtseins drückt in der Form der Vorstellung nur aus, dass das Absolute sich aller entwickelten Besonderheit gegenüber fasst und weil es sich darin nicht erschöpft sieht, darüber zu neuen Formen hinausgeht. Dass dieser Akt nicht als ein zeitlicher gefasst werden darf, versteht sich.

A. Schmidt. Weil nach Herrn Rötscher das Absolute selbst das sich Entwickelnde, über seine eigene niedere Formen Fortschreitende ist, so muss in das absolute Wesen selbst der Mangel und das Gefühl des Mangels fallen, der es zu höherer Befriedigung antreibt. Doch gewiss kann der Mangel nur ins Endliche fallen, in das menschliche Bewusstsein, und nur das Absolute eben wegen seiner Vollkommenheit kann im menschlichen Bewusstsein die treibende Macht sein, welche den Mangel zur Vorstellung bringt und über ihn hinausführt. Da bewährt sich allerdings das Göttliche als die über alle endlichen Formen übergreifende Macht, und treibt vom Vielen zum Einen, vom Stückwerk zum Ganzen, nur weil es ewig in seiner Vollendung sich dem Bewusstsein zu erkennen gibt. Gesetzt z. B., es hätte eine Zeit, ein Volk nur die Kunst oder das Recht bei sich ausgebildet, es hätte nur eine dieser Formen, in denen das Göttliche an den Menschen kommt, so würde doch in dieser einen Form das Absolute in seiner ganzen Fülle jenem Volke nahe sein, die anderen Formen lägen *implicite* in der einen, es würde aber die That des Absoluten darum, weil es immer in seiner ganzen Fülle deutlich will erkannt werden, selbst sein, wenn im weiteren Fortschritt des menschlichen Bewusstseins jene Eine Form zur Totalität der Formen sich entfalten, das Beschränkte und Schiefe der Vollendung weichen würde. Nur weil das Göttliche untheilbar und einfach und immer ganz auf das Bewusstsein eindringt, muss dieses alle Endlichkeit an seiner Fassung des Absoluten überwinden. Die Endlichkeit der Form wird also durch das Absolute selbst vernichtet, weil dieses immer ganz im Bewusstsein der Individuen sein will.

Schulze. Die Herren haben sich geeinigt. Die These ging davon aus, dass Gott als Gott nicht in die geschichtliche Entwickelung falle. Herr Rötscher stellte dazu die Antithesis auf: Gott ist nur als Entwickelung. Jetzt gibt Herr Schmidt zu, dass das Absolute nur in seinen Energien als Gott sei; denn in allen einseitigen Formen bleibe das Absolute erhalten.

Glaser. Mein Freund Schmidt hat sich allerdings zu weit fortreissen lassen. Herr Rötscher hatte den Gegensatz ganz bestimmt gefasst: das Absolute sei nicht Nichtentwickelung. Auf diesen Punkt kommt es an. Ich meine, unsere Sache ist noch nicht klar ausgesprochen. Ich will es daher hiermit thun.

In der Geschichte sind zwei Momente enthalten: 1) das bleibende darin; 2) das wandelbare, wechselnde. In der Geschichte entwickelt sich Etwas nicht, sondern ein Anderes entwickelt sich nur dazu. Das nicht sich Entwickelnde ist das Göttliche, das sich Entwickelnde das Menschliche; jenes steht über der Natur und dem endlichen Geist, darüber transscendirend. Nun sollten Recht und Kunst u. s. w. Momente der Entwickelung des Absoluten sein? Dann müssten sie aber in dieser Ordnung in der Geschichte auf einander folgen. Sind sie zumal, so ist keine Entwickelung vorhanden. Das ist der Eine Punkt, den ich berühren wollte. Das Andere ist, dass das Endliche allerdings hinausgetrieben wird über sich selbst durch einen Mangel. Das Mangelhafte ist aber nicht das Absolute. Ist nun die Entwickelung durch Kundgeben des Mangels bedingt, so entwickelt sich nicht das Absolute, sondern das mangelhaft Endliche. Das Absolute ist dasjenige, was die getrennten Momente der Entwickelung, die Möglichkeit und Wirklichkeit, Eins zum Andern bringt.

Rötscher. Die Möglichkeit hat selbst die Momente der Wirklichkeit in sich.

Glaser. Dann wäre sie ja das Nothwendige.

Rötscher. Gewiss!

Schulze. Bei Herrn Glaser aber sind Möglichkeit und Wirklichkeit erst hinterher durch ein tertium, man weiss nicht wie, zusammengebracht.

Glaser. Ich halte mich an Herrn Rötscher's eigene Zugebungen. Er sagt: Das Absolute ist nur als Entwickelung. Nun ist ihm doch das Absolute das Nothwendige, weil er in demselben Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen lässt. Offenbar kann sich nun aber nur das entwickeln, wo Möglichkeit und Wirklichkeit auseinanderfallen, das Eine also erst zum Andern wird. Folglich kann das Absolute als Nothwendiges sich nicht entwickeln.

Rötscher. Ich gebe gar nicht zu, dass das Nothwendige sich nicht entwickeln könne. Denn der Gang der Geschichte ist ein nothwendiger, und dennoch entwickelt sie sich. Oder halten Sie etwa die Reformation, die französische Revolution u. s. w. für Zufälligkeit?

Glaser. Ja.

Rötscher. Den Muth der Consequenz haben Sie wenigstens

Förster. Ist auch Christi Auftreten in der Geschichte zufällig?

Glaser. Nein!

Förster. Warum verlässt Sie hier dieser Muth der Consequenz?

Glaser. Ich glaube, ihn nicht aufgegeben zu haben.

v. Viebahn. Ich kehre auf die ursprüngliche Frage zurück: Der These: „Nicht Gott als Gott entwickelt sich," hat Herr Rötscher den Satz entgegengestellt: „das Absolute entwickelt sich unablässig, nimmt sich aber immer wieder daraus zurück." Auch bei diesem Leben des Absoluten ist ein Unterschied zwischen der idealischen Schöpferkraft des Absoluten und den befangenen Formen in der Welt da, die These mithin zugegeben. Nicht das Absolute als solches findet seine Entwickeiung, sondern das Entlassene.

Michelet. Auch ich erlaube mir wieder, auf den Anfang der Debatte zurückzukommen. Absolute Nichtentwickelung und absolute Entwickelung des Absoluten bilden den diamentralen Gegensatz der Thesis und Antithesis. Herr A. Schmidt versuchte eine Vermittelung, die Herr Glaser aber wieder schroff auseinander gerissen hat. In des Letztern Ansichten finde ich ein doppeltes Sein angenommen. Erstens: das Absolute, sagt er, ist das, wo Möglichkeit und Wirklichkeit immer identisch sind; ein solches sei aber das Nothwendige; da nun Entwickelung das Auseinanderfallen von Möglichkeit und Wirklichkeit voraussetze, so könne das Absolute, als das Nothwendige, sich nicht entwickeln. Zweitens behauptet er, dasjenige wo Möglichkeit und Wirklichkeit auseinander fallen, sei, als das allein sich Entwickelnde und Nichtnothwendige, das Endliche. So hat er die Nothwendigkeit der Geschichte weggeläugnet. Hiermit ist der Gegensatz in seiner ganzen Schärfe hingestellt. Wollte ich nun der Ansicht des Herrn Glaser nachgehen, so könnte ich mir wohl denken, dass jede einzelne Begebenheit der Geschichte, z. B. selbst die Reformation, zufällig sei, indem sie ein blosses Mittel zum welthistorischen Zwecke sei, der auch noch auf einem anderen Wege hätte erreicht werden können. Hätte der Blitz auf dem Felde, der Luther's Freund an seiner Seite traf, ihn selbst zerschmettert, wie wäre da die Reformation möglich gewesen? Obgleich selbst Luther's Tod noch nicht ihre Zufälligkeit bewiese, indem ja dann ein Anderer sie hätte können in Gang bringen müssen. Doch streiten wir nicht über die Nothwendigkeit oder Zufälligkeit der Mittel überhaupt, noch weniger dieses oder jenes einzelnen Mittels, dessen der Weltgeist sich bedient, um zu seinem Ziele zu gelangen! Herr Glaser wird gewiss zugeben, dass etwas Nothwendiges in der Geschichte sei, nämlich der Zweck. Ja! er hat schon mehr zugegeben. Er hat sogar eine einzelne Begebenheit, die Erscheinung Christi, als eine Nothwendigkeit behauptet. In beiden Fällen ist er jedoch in vollständigem Widerspruch mit sich selbst. Auch der Zweck der Weltgeschichte müsste ihm etwas Zufälliges sein; denn der Zweck ist doch am Anfang nur an sich oder als Möglichkeit, und wird erst am Ende wirklich, — durch welche Trennung er eben nach Herrn Glaser's Prämissen als zufällig qualificirt werden müsste. Doch ich will von diesem Widerspruch ganz absehen und es Herrn Glaser selbst überlassen, ob er die Nothwendigkeit eines Zwecks der Geschichte statuiren will oder nicht. Worauf es mir jetzt ankommt, ist: diesen Dualis-

mus in der Ansicht des Herrn Glaser ins Licht zu stellen. Auf der einen Seite steht das Absolute, als das Nothwendige, als die alle Dinge hervorbringende Wirksamkeit. Auf der anderen Seite stehen die Werke dieser Wirksamkeiten, und alle diese Werke sollen Zufälligkeiten sein. In den Wirksamkeiten soll zwar derselbe Inhalt vorhanden sein, als in den Werken: derselbe Inhalt, der im Absoluten als ein nothwendiger ist, würde nun in der Geschichte zu einem zufälligen. Wie kann aber, was in der Wirksamkeit nothwendig ist, im Werke zufällig werden? Ich antworte: diess geschieht allerdings dadurch, dass man die Kette der geschichtlichen Begebenheiten zerreisst, und jede That von der andern isolirt. Also, um auf das angeführte Beispiel zurückzukommen, trenne ich die Reformation von allen vorhergehenden und nachfolgenden Begebenheiten: so kann ich sie so für sich als eine zufällige betrachten, im Zusammenhange mit ihnen ist sie aber nothwendig. Alle Werke in Eine Totalität zusammengefasst, bilden den nothwendigen Complexus der Wirksamkeiten des Absoluten.

Hiernach stelle ich an Herrn Glaser folgende Alternative: Entweder er muss das Verhältniss von Zufälligkeit und Nothwendigkeit, wie ich es eben entwickelt habe, zugeben; oder er muss mir erklären, wie es komme, dass aus lauter nothwendigen Wirksamkeiten lauter zufällige Werke entspringen.

Gabler. So weit Herr Glaser zur Vertheidigung meiner These das Wort genommen hat, bin ich ihm dafür dankbar. Wollte ich aber mit seiner weiter gezogenen Consequenz mich einverstanden erklären, so würde ich fürchten, mit meiner eigenen These Fiasco zu machen.

Glaser. Wenn auch Herr Gabler mit mir Fiasco gemacht haben will, so liegt die Consequenz, die ich gezogen, dennoch in der von mir vertheidigten Ansicht. Wenn einmal das Absolute sich in der Geschichte nicht entwickelt, so ist sie durch und durch zufällig. Es käme nur darauf an, es zu beweisen. Ich habe die Debatte nicht auf mich gezogen; sondern nur weil Herr A. Schmidt mehr zugegeben hat, als er durfte, musste ich eintreten und die Discussion übernehmen; wobei ich noch das Unglück habe, mich allein zu stellen. Die Thaten der Geschichte, sagte ich, sind zufällig. Zufällig ist hier von Herrn Michelet in einem andern Sinne genommen worden, als ich wollte. Das Zufällige habe ich dem Absoluten, als dem Nothwendigen, entgegengesetzt. Das Absolute ist, wie Aristoteles sagt, das ἐξ ἀνάγκης καὶ οὕτω καλῶς Handelnde. Das Zufällige aber hat eine zwiefache Bedeutung. Einmal drückt es das aus, was geschieht, indem ein Anderes geschieht; z. B. wenn ich falle, während ich Eier auf dem Markte kaufe, so ist das zufällig. So will ich den Ausdruck des Zufälligen gelten lassen in dem Sinne eines solchen Beiherspielenden, das nicht im Zwecke des Handelnden liegt. Zufällig heisst aber zweitens auch das, was seinem Begriffe nach in einem Andern wurzelt; in dieser Bedeutung habe ich es gebrauchen wollen, und dafür hätte ich mich vielleicht lieber des Ausdrucks des Beding-

ten bedienen sollen. Das Unbedingte ist durch und durch aus sich selbst. Alles, was in die Veränderung fällt, ist ein bedingtes Sein, weil es aus einem andern folgt. Wenden wir nun diese Terminologie auf die früheren Beispiele an, so muss ich allerdings behaupten, die Reformation ist bedingt (zufällig), weil sie sich aus anderen Begebenheiten entwickelt hat. Ebenso habe ich aber schon früher gesagt, dass in der Geschichte ein Moment sei, welches unbedingt und zeitlos ist.

Dieses ist natürlich auch in der Reformation vorhanden. Auch wenn dieses Moment nicht in unserem Bewusstsein ist, so ist es doch an sich in der Geschichte; und seine geistige Existenz reicht über die äusseren Umstände hinaus. Die Ausführung dieses ansichseienden Inhalts ist freilich bedingt durch die äusseren Umstände; das ist das Zufällige an der Reformation. Ebenso nehme ich aber, wie die Gegner, auch ein Göttliches in der Reformation an; und das ist das Bleibende darin. Dieselbe Bewandtniss hat es mit Christi Erscheinung. Denn obgleich er nicht auf demselben Boden steht, als die Reformation, so erkenne ich auch in ihm nur dass Göttliche, insofern ich auf den Inhalt sehe; Bedingtes hat es aber auch in den äusseren Umständen, wie denn gesagt wird, dass er erschienen sei, als die Zeit erfüllt war.

Die Gründe für die Richtigkeit meiner Behauptung theile ich in zwei Klassen: 1) negative, aus den Ansichten der Gegner selbst geschöpfte; 2) positive, aus der Natur der Sache geschöpfte.

Was die negativen betrifft, so kann ich an das anknüpfen, was Herr Rötscher Herrn Gabler geantwortet hat: das Absolute ist in jedem Moment stets ganz gegenwärtig. Er bestätigt hierdurch nur meine Ansicht. Die einzelnen Handlungen in der Geschichte gehen vorüber; das Absolute bleibt aber im Anfang und am Ende der Geschichte dasselbe. Herr Rötscher sagt ferner: Es ist kein in einer bestimmten Zeit zu erreichendes Ziel des Absoluten da; das Absolute ist ganz und gar Bewegung. Dieses Letztere behaupte auch ich. Aber Herr Rötscher unterscheidet nicht. Allerdings ist das Absolute ganz That; es ist am Absoluten nichts, was nicht That wäre. Aber es ist in der Geschichte auch etwas vom Absoluten Unterschiedenes, was nicht mehr dauert, sondern vergangen ist. Dieses Zeitliche gehört nicht zum Absoluten. Also es muss in der Geschichte etwas geben, was nicht das Absolute ist. Gibt Herr Rötscher das zu, so sind wir darüber einig. Sollte dieses Andere des Absoluten nun auch zum Absoluten gehören, so wäre diess die Philosophie des *fait accompli*; das Absolute wäre dann aber das Nimmermehrseiende.

Was die positiven Gründe betrifft, so brauche ich erstens auf den metaphysischen Grund hier nicht mehr einzugehen. Ich habe schon oft gesagt: Das Absolute, als das schlechthin Vollendete, hat keine Entwickelung; nur die Menschheit und ihre Interessen entwickeln sich. Zweitens die geschichtlichen Gründe betreffend, so behaupte ich: Das Bleibende ist die Freiheit, die Freiheit ist ewig dieselbe; von einem qualitativen Unterschiede der Freiheit

kann nicht die Rede sein, sondern nur von einem quantitativen. Was sich entwickelt, ist nicht die Freiheit, sondern nur die Bedingungen der Freiheit, die zur Existenz kommen. In jedem Momente, wo die Freiheit ist, ist sie vollendet. Die Freiheit der Griechen und Römer ist von unserer Freiheit nicht verschieden; der Unterschied der Zeiten liegt nur im Umfang, in den Mitteln. Die Bedingungen der Freiheit sind theils äusserliche, theils geistige; der Wille ist aber davon verschieden. Von der Intelligenz lasse ich es nun gelten, dass sie sich entwickelt; hier ist Geschichte. Was gedacht wird, können wir uns leicht aneignen, Erfindungen gehen weiter. Ohne diese Entwickelung der Intelligenz und diese Ueberlieferung gäbe es keine Verwirklichung der Freiheit. Ebenso die materiellen Güter sind nicht Erwerb eines Einzelnen, sondern durch vorhergehenden Besitz bedingt. Da die Freiheit nun immer nur als Gemeinbesitz existiren kann, so sind die Intelligenz und die materiellen Güter Bedingungen der Freiheit. Was aber drittens die Freiheit selbst betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht erworben noch übertragen werden kann; sondern jeder muss sie in sich vollziehen. Frei kann Jeder nur für sich selbst sein; Jeder muss selbst Entschluss haben. Intelligenz und materielle Güter, die Mittel, kann man Jemanden geben; aber das Freisein ist nur fürs Individuum, in seinem Bewusstsein und seinen Handlungen. Als das Bleibende, schlechthin sich selbst Gleiche, was keine Entwickelung hat, ist der Wille, wie das Göttliche. Durch den Willen ist der Mensch über die Geschichte erhaben; der Wille fällt nie in die Geschichte, nur seine Offenbarungen. Könnten wir ihn, wie Plato sagt, mit leiblichen Augen sehen, so würde der Mensch von seiner Schönheit geblendet sein. So wird Herr Gabler zufriedener mit mir sein.

Was nun aber Herrn Michelet's Ansicht über den Zweck der Geschichte betrifft, so läugne ich, dass derselbe sich entwickelt; er ist immer schon als vollendet vorhanden, er ist im Anfang, wie am Ende.

Michelet. Da Herr Graf Cieszkowski das Wort hat, so bemerke ich nur in Bezug auf die eine Hälfte der Rede des Herrn Glaser, dass er Alles zugegeben hat, was ich ihm entgegenhielt. Das Zufällige erklärt er jetzt als ein Bedingtes, was mit Nothwendigkeit aus seinem Prinzip folge. Er nimmt also ein absolut Nothwendiges an, das sich in jedem Moment der Geschichte in der Form der Zufälligkeit darstellt, gerade wie ich es entwickelt habe. — Was aber die zweite Hälfte in der Rede des Herrn Glaser betrifft, so wäre Vieles über den Gegensatz von Intelligenz und Willen und die Art und Weise zu erwiedern, wie er die Freiheit fasst; wozu sich eine schickliche Gelegenheit bald finden dürfte.

v. Cieszkowski. Herr Glaser hat schon etwas in die zweite Hälfte der Thesis des Herrn Gabler hinübergespielt. Ueber die zwei entgegengesetzten Ansichten des Herrn Gabler und des Herrn Rötscher aber möchte ich mich vermittelnd folgendermaassen aussprechen.

Die scharfe Bestimmung eines Gegensatzes, und zwar die Erhebung desselben bis zum Widerspruche ist das einzig mögliche Mittel, denselben zu lösen. Diess ist aber in der vorliegenden Frage geschehen, und zwar in den beiden, sich schnurstracks entgegengesetzten Ansichten der Professoren Gabler und Rötscher. Auf der einen Seite steht nämlich der Satz: „Nicht Gott als Gott ist Dasjenige, was in der Geschichte seine Entwickelung hat;“ auf der anderen Seite dagegen: „Gott als das Absolute ist nur als Entwickelung zu fassen.“ Genau betrachtet ist dieser Gegensatz weiter nichts, als eine specielle Form des Hauptgegensatzes der Transscendenz und Immanenz; — indessen will ich mich wohl hüten, diess weite Feld zu betreten, und unsere Discussion wieder auf jenen nicht eben sehr stillen Ocean zurückzuführen; — umgekehrt bin ich überfroh, mich vorläufig auf einem beschränkten Gebiete bewegen zu dürfen, um dasselbe desto sicherer zu exploriren. Wir haben hier also einen bestimmt und scharf gestellten Widerspruch; — die Lösung muss sich von selbst ergeben.

Wie gewöhnlich bei jedem Widerspruche, haben beide Seiten Recht in dem, was sie poniren: Unrecht, in dem, was sie negiren. Dem ersten Anscheine nach könnte man hieraus folgern, dass Herr Rötscher allein Recht behalten werde, da er allein etwas entschieden ponirt, während die These des Herrn Gabler ganz negativ gefasst zu sein scheint. Nach näherer Betrachtung dagegen schiene eher das Entgegengesetzte der Fall zu sein, da der Satz des Herrn Gabler, trotz seiner negativen Fassung, eine eigentliche positiv-dogmatische These ist, deren ganz entsprechende dialektische Antithese eben die Ansicht des Herrn Rötscher ausmacht. In der That aber ist weder das Eine, noch das Andere der Fall, da der vorliegende Gegensatz nicht ein contradiktorischer, sondern eigentlich ein conträrer ist. Folglich ist keine von beiden Seiten nur privativ, sondern beide sind positiv, obgleich die eine die Negation der anderen ist. Insofern können wir zum Voraus sicher sagen, dass sie beide Recht behalten werden, indem sie auch beide Unrecht haben werden.

Beide Ansichten haben nur diess gemein, dass sie im Wesen Gottes einen Vorzug poniren und einen Mangel negiren, nur mit dem Unterschiede, dass der Vorzug der einen eben den Mangel der anderen ausmacht, und umgekehrt. Welcher Vorzug wird hier gemeint? — Die Entwickelung. — Und welcher Mangel? — Ebenfalls die Entwickelung. Die Entwickelung scheint hier also die Rolle der äsopischen Zunge spielen zu wollen; und in der That ist sie etwas sehr Vortreffliches und etwas sehr Mangelhaftes, je nachdem sie genommen wird. Sie ist etwas höchst Vortreffliches, als concretes L e b e n; sie ist etwas sehr Mangelhaftes, als abstractes S o l l e n, — als etwas, das stets über sich hinausweist.

Ohne uns bei dem näheren Begriffe der Entwickelung aufzuhalten, betrachten wir geradezu dessen Verhältniss zu Gott. Leben ist Entwickelung, obgleich Entwickelung nicht immer Leben ist. Sobald wir also an einen lebendigen Gott glauben und ihn als

solchen philosophisch begreifen, so dürfen und können wir nimmermehr von der Entwickelung abstrahiren. Aber wohl bemerkt, es folgt daraus keineswegs, dass Gott der Entwickelung unterthan sei. Vielmehr wird das Umgekehrte daraus folgen. Alle Entwickelung aus Gott auszuschliessen, wie es die These zu verlangen scheint, hiesse: das absolut Lebendige tödten, — es in ein abstractes *caput mortuum* verwandeln. Das Absolute dagegen einzig und allein in die Entwickelung setzen, wie es die Antithese zu verlangen scheint, hiesse wiederum: das ewig und wahrhaft Seiende in ein abstractes Sollen zerfliessen lassen. Also das Gespenst der Abstraction spukt auf beiden Seiten.

Auf der einen Seite nämlich laufen wir Gefahr, in eine abstracte endlose Bewegung zu gerathen, auf der anderen aber in einen eben so abstracten endlosen Stillstand zurückzufallen. Denn sobald wir die Entwickelung als solche, und nicht das sich entwickelnde Lebendige als Absolutes setzen, d. h. nicht das Subject, sondern das, Gott weiss wie, hypostasirte Prädikat als Absolutes setzen, so gerathen wir unvermeidlich in einen endlosen Progress. Der Progressus *in infinitum* ist aber überhaupt nicht denkbar, geschweige denn denkbar als das Absolute selbst. Diesen Punkt glaube ich hinreichend als Prozess des objectiven, aber nicht absoluten Geistes in meiner Schrift: „Gott und Palingenesie“ beleuchtet zu haben, und muss also der Kürze wegen darauf hinweisen. Der Progressus *in infinitum* und der Stillstand *in infinitum* können unter keiner Bedingung dem Absoluten zufallen; und doch scheint diess das gefährliche Dilemma zu sein, auf welches wir gerathen, sobald vom Verhältnisse der Entwickelung zu Gott die Rede ist. Wie wäre es denn möglich, dass wir dieser Scylla und Charybdis auswichen?

Ziemlich einfach, und zwar, indem wir die Entwickelung als Moment, aber eben nur als Moment im Wesen Gottes begreifen.

Ja, die Entwickelung macht, und zugleich macht nicht das Wesen des Absoluten aus; d. h. sie ist nur eins seiner wesentlichen Momente. Folglich, nicht Gott als solcher besteht in der Entwickelung, sondern umgekehrt, die Entwickelung besteht in Gott. Wenn also gesagt wurde: „Nicht Gott als Gott ist Dasjenige, was in der Geschichte seine Entwickelung hat,“ so ist es wahr und falsch zugleich; — denn Gott entwickelt sich allerdings nicht in der Geschichte, aber die Geschichte entwickelt sich in Gott. Folglich ist Gott nicht frei von jeder Entwickelung, oder richtiger gesagt, ist nicht entwickelungslos, da er vielmehr, als absolutes Leben, der Inbegriff aller Entwickelung ist. Andererseits aber kann er nimmermehr die Entwickelung selbst sein, da der Begriff des Absoluten auch dessen absoluten Zustand fordert. Ein Absolutes, welches erst absolut werden sollte und zu werden brauchte, wäre es eben nicht; und wir hätten ein anderes Absolutes zu suchen. Gibt es aber ein Absolutes, — und davon wird doch hoffentlich keine Philosophie abstrahiren wollen, — so lebt es als solches, und nicht als sein sollendes. Das Absolute kann also

nicht bloss ein Werden sein, es muss auch ein absolutes Sein sein: und zwar weder ein Geworden-sein, noch ein unmittelbar-abstractes Sein, sondern dasjenige wahrhafte und schöpferische Sein (d. h. das absolut Thätige), welches das Werden in sich selber hat und aus sich selbst erzeugt.*) Abstract genommen würde es nur ein Hirngespinnst, ein hohles Gedankending sein; concret aber fasst es die Quelle alles Lebens in sich, und entwickelt dasselbe aus eigener Machtvollkommenheit.

Mit einem Worte, die Entwickelung in Betreff Gottes, ist nichts Transscendentes, sondern ein Immanentes; sie greift nicht über ihn hinaus, was nur bei endlichen Wesen der Fall ist, sondern in ihn hinein: d. h. sie gehört zu seinem Begriffe, sie setzt also keinen Mangel in ihm voraus, sondern umgekehrt die absolute Fülle. Diese Fülle muss sich aber entfalten, sonst bliebe sie nur ein Ansich. — Eine Knospe mag schön sein, — aber gut ist sie noch nicht; das Gute ist erst die letzte Frucht. Das Fruchtwerden jener Knospe ist nämlich der Entfaltungsprozess jener Fülle, der für das Bewusstsein des endlichen Geistes in die Geschichte hinein fällt. Bei sich und für sich bleibt Gott die absolute Fülle. Der Prozess der Menschheit, um sich diese Fülle anzueignen, macht eben unsere Geschichte aus; und diese Geschichte mit Inbegriff aller Geschichten, — denn ich gestehe, naiv genug zu sein, um noch an anderweitige Geschichten zu glauben, nicht bloss an die unsrige, die wir hochmüthig genug die Weltgeschichte nennen, — dieser Inbegriff der Geschichte also macht eben das Moment des Lebens im Geiste Gottes aus.

v. Viebahn. Könnten wir uns nicht in diesem Vermittelungsversuche einigen, der selbst eine treffliche Stufe in der Entwickelung zu sein scheint?

Gabler. Mit der Auseinandersetzung des Herrn Grafen Cieszkowski kann ich meinerseits mich sehr zufrieden geben. Indem meine Thesen zusammengenommen erst ein Ganzes ausmachen, ist der erste Satz der zweiten, losgerissen für sich, der Zankapfel geworden, um welchen sich der ganze bisherige Streit bewegte; dass alles Leben seine Wahrheit und Energie allein in Gott hat und so auch die geschichtliche Entwickelung ein Moment im göttlichen Leben ist, habe ich ja nie geläugnet.

Michelet. Dann hätten Sie aber auch sagen müssen, dass das Moment Gottes, was sich entwickelt, Gott als Gott ist. Weil das Geschichtliche ein Moment des Absoluten ist, so fällt die Entwickelung der Geschichte in Gott als Gott. Herr Rötscher muss aber aufgeben, dass die Entwickelung nie vollendet sei.

Rötscher. Immer ist ohne die Entwickelung Gott nicht Gott. Indem ich nun sagte, das Absolute sei in jedem Momente schlechthin gegenwärtig, wies ich damit schon den Einwand zurück, dass es ein blosses Werden sei. Das Absolute ist vielmehr in jedem Momente Sein; denn in jedem Momente ist die Fülle des Absolu-

*) Das Nähere darüber im III. Kap. der Prolegomena zur Historiosophie.

ten da. Das Werden kann aber ebensowenig jemals aufhören, ein Moment zu sein; auch nach Herrn von Cieszkowski gibt es nie einen Zeitmoment, in welchem das Absolute thatlos wäre.

Michelet. Die Entwickelung, die allerdings nie ganz aufhören kann, muss aber endlich einmal zu einer bloss formellen Heranbildung der Individuen werden, nachdem der höchste Inhalt in Politik, Kunst, Religion und Philosophie erreicht sein wird.

v. Viebahn. Um auf die Hauptsache zurückzukommen, so scheint mir, dass wir in Herrn von Cieszkowski's Auseinandersetzung uns darum wohl vereinen könnten, weil er das Absolute zwar als Entwickelung, aber als lebendige Entwickelung des für sich seinenden Absoluten gefasst hat. Die Discussion könnte nun einen Schritt weiter gehen, nämlich wie das Verhältniss der Entwickelung der Weltgeschichte zum Absoluten selbst zu fassen sei.

Rötscher. Die Vermittelung des Herrn Grafen bestand darin, dass das Anundfürsichseiende in untrennbare Beziehung zur Entwickelung gesetzt werden sollte. Die Entwickelung, sagen Sie, fällt ins Absolute.

Nach dieser Auffassung würde eine Seite des Absoluten nicht in die Entwickelung fallen. Wie nun das Moment des Absoluten, welches nicht Entwickelung, sondern über aller Entwickelung erhaben ist, als absolute Thätigkeit gedacht werden kann, sehe ich nach dieser Auffassung nicht ab. Aber auch die Entwickelung wäre, da sie nicht das ganze Absolute in sich fasst und erschöpft, sondern nur in das also von ihr noch unterschiedene Absolute fällt, nicht eine das volle Leben in sich schliessende wahrhaft unendliche. Sie wäre also immer mit einem gewissen Mangel behaftet. Dieser Widerspruch ist nur durch die Auffassung zu lösen, nach welcher das Absolute als Totales, nichts ausser der Entwickelung, noch für sich behaltendes Leben begriffen wird. Das Absolute hat alle Momente der Wirklichkeit in sich; es ist in jedem Zeitmomente in seiner Fülle gegenwärtig, und doch in keinem Zeitmomente schlechthin erschöpft. Darin aber liegt, dass das Absolute in jedem Momente ebenso sehr Werden, als Sein ist, dass es ferner nicht in dem Sinne eines Endlichen Mangel empfindet, sondern unablässig alle Bedingungen seiner Möglichkeit in sich hat, durch deren Uebersetzung aus der realen Wirklichkeit in die Wirklichkeit es sich selbst schlechthin und unablässig zu einem in sich Nothwendigen macht.

Michelet. Nur muss ich bemerken, dass Herr Rötscher hier noch einen Gegensatz des Ansich und der Erscheinung als perennirend setzt, weil die Entwickelung nie aufhören soll. Wird aber die Zeit erfüllt sein, so ist mit dem erreichten Ziel der Weltgeschichte mir das Absolute auch in der Erscheinung absolut, d. h. auch in einem Zeitmomente schlechthin erschöpft.

A. Schmidt. Wenn eine Philosophie die Erkenntniss des Absoluten beansprucht (und das muss sie), so ist dieses ihr Beginnen eine Unmöglichkeit, sobald das Absolute nimmer fertig ist. Nur wenn es sich ewig gleich ist, ist die Philosophie Erkenntniss

des Absoluten; es muss nämlich ein Prinzip geben, woran Alles gemessen wird. Der Gedanke einer steten Entwickelung macht die Philosophie unmöglich.

Rötscher. Das Sichselbstgleiche und die Entwickelung, Eins und Mannigfaltiges setzen Sie einander gegenüber. Das ist Dualismus. Beide sind aber vielmehr Momente einer sie umfassenden Einheit.

v. Viebahn. Die Stellung der Frage ist die: Da alle Partheien darin übereinkommen, was das Absolute als logische Idee und in seinem Verhältniss zum natürlichen Dasein sei, so tritt die Divergenz nur in der Existenz des Absoluten als Geist ein. Das ist der Sitz der Controverse. Die Existenz Gottes, als selbstbewussten absoluten Geistes ist nach Herrn Michelet nur intermittirend; das ist aber kein absoluter Geist, der nur zu einer Zukunft hinstrebt.

Michelet. Ich gehe auf die These zurück. Herr Gabler hat in seiner letzten Erklärung zugegeben, dass das Absolute als Absolutes immer in der Geschichte gegenwärtig ist, ohne sich dabei zu verändern. Allerdings! das Absolute verändert sich nicht, weil es eben das ist, was, indem es in ein Anderes übergeht, zugleich dieses Andere schon ist. So lange es von einer Bestimmtheit in die andere übergeht während der Entwickelung der Geschichte, ist das Absolute nur an sich das Unendliche. Das Uebergehen der Bestimmtheiten ist aber nicht ein unendlicher Progress. Ist die Totalität der Bestimmtheiten erreicht, dann ist es auch als das Absolute in der Existenz. Es muss einmal ein Abschluss der Entwickelung im Prinzip sein. Die Charakterzüge des absoluten Standpunkts müssen einmal in der Zeit vollständig ausgeprägt sein, wenn sich deren Darstellung in den Individuen auch durch den unendlichen Progress hindurchzieht. —

Gabler. Wenn auch in Herrn Michelet's eben ausgesprochener Ansicht oder Erklärung noch Etwas übrig bleibt, womit ich mich so wohl nicht zu einigen vermöchte, so scheint mir doch der erste Satz meiner These bereits hinreichend oder fast überreichlich besprochen zu sein.

A. Schmidt. Es scheint darum an der Zeit, die Frage nach der Freiheit zu erörtern; womit wir eben in den zweiten Theil der zweiten These des Herrn Gabler eintreten.

Märker. Ueber den ersten Theil erlaube ich mir noch die Frage an Herrn Gabler, ob in Christus nicht Gott als Gott in die geschichtliche Entwickelung verflochten sei.

Gabler. Auf diese Frage erlauben Sie mir, für jetzt nicht zu antworten, wenn ich auch sehr leicht sie Ihnen bejahen könnte. Ich wünsche vielmehr, auf dasjenige aufmerksam zu machen, was meine Thesen überhaupt betreffen. Sie sind überschrieben: „Vom Verhältniss der geschichtlichen Entwickelung zum Absoluten.“ Wenn nun das Absolute ganz und gar in der geschichtlichen Entwickelung aufginge, wenn geschichtliche Entwickelung und Absolutes Eins und identisch wären, so könnte von keinem Verhält-

nisse mehr die Rede sein; denn zu jedem Verhältnisse gehören Zwei. Die Natur, in welcher doch Gott auch seine Wirksamkeit und Offenbarung hat, ist wohl göttlich, sagt Hegel, aber man muss sie nicht vergöttern. Ebensowenig wird Jemand von uns den endlichen Geist, den Geist im Menschen, so göttlich er auch an sich ist, vergöttern wollen. Sein ewiges, sein absolutes Ziel aber ist der unendliche, der absolute Geist. Das Andere zur Gottheit ist also die Menschheit, welche ihre eigene, wenn gleich in Beziehung auf Gott nur relative Selbstständigkeit hat. Indem sie nun nicht ist, was sie sein soll, so hat sie seine Entwickelung. Hiermit ist der Unterschied gegen Gott bezeichnet, in welchem die menschliche Freiheit, wie ich in der These sage, sich befinden muss, um sich als wirkliche Freiheit bethätigen zu können. In ihrer Entwickelung hat die Menschheit ihre Beziehung auf das Absolute und auf ihr eigenes absolutes Sollen.

Märker. Diese Entwickelung des Menschen zu einem Sollen, was er nicht ist, hebt vielmehr die menschliche Freiheit auf, die nur statt finden kann, wenn das Ziel frei ist. Ist dagegen das Ziel im absoluten Begriffe gesetzt, so ist der Mensch nicht frei.

Mätzner. Weil diese Nothwendigkeit des Ziels erst vom Subject gesetzt ist, so ist sie eine freie; denn sie ist kein Müssen, sondern ein Sollen.

Märker. Im menschlichen Geist ist, was im göttlichen; es ist kein Unterschied, da beide dieselbe Nothwendigkeit.

Boumann. Und wenn Herr Gabler zugibt, dass sowohl der Mensch als Gott in der Geschichte wirken, was ist dann bei ihm der Unterschied?

Michelet. An diese Frage möchte ich anknüpfen. Ich will sie in meinem Sinne beantworten, und dann fragen, ob Herr Gabler diese Antwort gelten lässt. Ist das Göttliche, was in der Geschichte vorkommt, das Nothwendige oder der ewig sich selbst gleich bleibende Inhalt, wie Herr Glaser sagte, so stellt sich diese absolute Energie in den zufälligen Handlungen der Menschen dar. So unterscheide ich eine göttliche und menschliche Seite an der Freiheit. Alle jene zufälligen Handlungen laufen auf dasselbe Ziel hinaus. Die Quelle derselben ist einerseits ein Complexus von Umständen, die das Individuum umgeben, zur Handlung anspornen, aber ohne es zu necessitiren. Das andere Element ist unser willkürlicher Entschluss, der die That erst aus den Umständen gestaltet, wie nach Posa den Stein der Künstler. Weil wir diese Umstände nicht zu benutzen brauchen, so kann die Gelegenheit zum Handeln vorübergehen. Die Umstände werden sich unter anderer Gestalt wieder präsentiren, bis sie den Bildner finden, der sich entschliesst, ihnen Form zu geben, und so die Zwecke des Weltgeistes realisirt. Dieselben werden jedenfalls realisirt, wenn nicht von diesem Menschen, so von einem andern: wenn nicht heute, so morgen, in zehn Jahren, in hundert Jahren. Das Absolute findet sich in dieser Verzögerung, weil es immer nur durch Mittelursachen handelt. Die Nothwendigkeit geht ihren Geistertritt

für sich mitten im Getümmel der willkürlichen Handlungen der Menschen hindurch, und erreicht ihr Ziel durch dasjenige selber, was ihr gerade entgegen gesetzt ist.

Schulze. Das Göttliche im Menschlichen scheint mir in dieser Theorie zu spärlich bedacht zu sein.

Michelet. Lassen Sie mich erst die Consequenz aus dieser Entwickelung ziehen: Gibt Herr Gabler mir nach dem Gesagten zu, dass ich einen Unterschied zwischen der absoluten und der endlichen Seite statuire?

Gabler. Gewiss!

Michelet. Nun denn! Da ich ungeachtet dieses Unterschiedes dennoch die absolute Immanenz des Absoluten nicht aufgegeben habe, so scheint die Lehre von der Transscendenz etwas ganz Unnöthiges zu sein, da sie eben nur aufgestellt worden zu sein scheint, um den Unterschied der menschlichen Freiheit und des Absoluten, der die Immanenz aufhebt, zu retten.

Gabler. Ich kann dem nur zum Theil beistimmen. Das Göttliche ist allerdings der Geschichte immanent, ohne dass dadurch die Transscendenz Gottes beeinträchtigt wird.

Förster. Es hat mich sehr überrascht, unseren Michelet in solchen Dualismus zurückfallen zu sehen. Er nimmt eine doppelte Freiheit, eine menschliche und eine göttliche an, da es doch nur eine Freiheit gibt. Auch die menschliche Freiheit ist nichts bloss Psychologisches. Napoleon oder ein Künstler müssen so handeln; es liegt nicht in ihrer Willkür, es zu unterlassen.

Michelet. Indem ich den Unterschied der absoluten und endlichen Seite machte, habe ich diese durchaus nicht als die wahre Freiheit des Menschen ausgesprochen, sondern nur das *liberum arbitrium* im Sinne gehabt. Die wahre Freiheit des Menschen ist dagegen: das Göttliche, Nothwendige zu wollen. Aber diese menschliche Freiheit entwickelt sich doch im Elemente des Endlichen. Napoleon ist nicht eine Maschine des Absoluten. Es hätte auch ein anderer Artillerie-Lieutenant vor Toulon oder anderswo General und Kaiser werden, ein anderer General der Republik nach Aegypten gehen, und den achtzehnten Brümaire machen können: und die Memoiren der Zeit sagen, Bernadotte hätte keine üble Lust dazu gehabt, wenn ihm Napoleon nicht das Praevenire gespielt hätte. Aber in einem gewissen Sinne konnte Napoleon nicht anders, nämlich weil die sittliche Idee, die er in sich ausgebildet hatte, zu mächtig in ihm wirkte, als dass er ihr widerstehen mochte. Um der Grösse seiner Gedanken willen, also aus einem Grunde seiner eigenen Freiheit, konnte er nicht anders; und das ist die göttliche Nothwendigkeit, die ihn frei trieb, weil sie zugleich die menschliche Freiheit ist.

Gabler. Mit der Einen wahren Freiheit bin ich ganz einverstanden; dann aber setze ich die geschichtliche Entwickelung in die menschliche Thätigkeit, welche eben diese Eine Freiheit zu realisiren strebt.

Rötscher. Der Auseinandersetzung des Herrn Michelet schliesse ich mich im Wesentlichen an. In der Gabler'schen These ist die menschliche Freiheit im Unterschiede von der göttlichen. Da herrscht Dualismus, nicht bei Herrn Michelet. Die absolute Energie, indem sie auf die menschliche Freiheit wirkt, verendlicht sich; umgekehrt soll sich die menschliche Freiheit zum Absoluten hinbewegen. Dem Dualismus wird nur dadurch entronnen, wenn das Absolute in der Geschichte immanent ist. Die Freiheit ist sowohl göttlich, als menschlich. Dem Einzelnen fällt die freie Selbstbestimmung anheim. Weil aber die Vernunft immanent und objectiv ist, so verwendet sie die Thaten der Individuen so, dass das Vernünftige für die gesammte Menschheit in jedem Momente sich verwirklicht. Die Menschen schaffen nicht die Verhältnisse. Die Dinge, wie man sagt, sind mächtiger als die Menschen. Die Dinge sind mir die sich entbindende immanente Vernunft, welche den Willen der Einzelnen überwächst, ihn über sein Ziel hinausführt. Dadurch kommt aber das in sich Vernünftige heraus. So ist göttliche und menschliche Vernunft in Einheit. In der Erscheinung hat sie aber tausend Formen der Zufälligkeit.

Gabler. Die Menschen verfolgen ihre endlichen Zwecke, und doch wird der absolute Zweck erreicht. Mit dem Dualismus aber, den mir Herr Rötscher vorwirft, hat es wohl keine so grosse Noth, da ich hier ziemlich mit ihm übereinstimmen kann. Ich bin vorhin gefragt worden: da Gott in der Geschichte wirke, und die Menschen auch wirken, worin ich den Unterschied der göttlichen und der menschlichen Wirksamkeit setze, worauf ich an dieser Stelle antworten kann. Wenn die Menschen nach dem Göttlichen streben und das Göttliche vollbringen, wird ihre Wirksamkeit mit der göttlichen in Eins zusammenfallen; handeln sie aber im entgegengesetzten Sinne, so wird durch die Macht der der Welt immanenten Vernunft, wie Herr Rötscher sagt, am Ende dennoch auch das Vernünftige und Rechte herauskommen. —

Glaser. Ich möchte an Herrn Rötscher die Frage richten, wie es möglich sei, dass aus lauter Zufälligkeiten eine Nothwendigkeit werden könne. In der Willkür eines jeden einzelnen Menschen soll es liegen, sich zu bestimmen oder nicht zu bestimmen; und dennoch soll es nothwendig sein, dass die Sache als solche herauskomme. Diese Nothwendigkeit ist aber nicht da; und das Absolute kann lange warten, ehe die Einzelnen so gut sein wollen, seine Zwecke auszuführen.

Rötscher. Die Nothwendigkeit stellt sich unter der Hülle der Zufälligkeiten dar, obgleich jede Zufälligkeit durch eine andere hätte ersetzt werden können.

Glaser. Keiner braucht es zu thun, und doch muss es gethan werden; das ist ein Widerspruch.

Schulze. Ich würde den Widerspruch zugeben, wenn das Menschengeschlecht Steine und Bäume, nicht Geister wären. Als Menschheit hat sie aber die Geistigkeit, d. h. die Absolutheit, die Nothwendigkeit, zu ihrem Prinzipe, und nach dem der Geistig-

heit immanenten Gesetze entspringen aus den Geistern die geschichtlichen Manifestationen des Absoluten, die eben so sehr durch die Freiheit der Individuen gesetzt sind, als sie der nothwendigen Selbstdarstellung des Absoluten angehören. Mit gleicher Freiheit und Nothwendigkeit werden sie dann von Gleichgesinnten erfasst und aufgenommen als das ihnen verwandte Geistige.

Glaser. Dem Einzelnen bleibt der Entschluss, den er fasst, doch immer frei.

Rötscher. Ein Individuum muss hervortreiben, was die Substanz des Geistes ist.

Glaser. Und so muss dieses einzelne Individuum, dem die Bedingungen gegeben sind, so handeln.

Boumann. Auch bei diesem Individuum werden Sie doch die Freiheit nicht ausschliessen können.

Glaser. Ich frage: Ob jedes Individuum jenem immanenten Gesetze unterworfen ist. Dann ist es nicht erklärt, warum so viele dieses Nothwendige vorbeigehen lassen.

Michelet. Ich möchte an eine Aristotelische Terminologie anknüpfen. Aristoteles nennt Zufall das, was nicht immer oder selten geschieht: nothwendig, was meist oder immer geschieht; denn es fliesst aus der Natur der Sache. Die Richtigkeit dieser Definitionen zuzugeben, so antworte ich Herrn Glaser, dass das Absolute nicht lange wird zu warten brauchen, bevor es ein Individuum findet, um den nothwendigen Zweck auszuführen. Denn weil das Nothwendige meist oder immer geschieht, so treibt das geistige Gesetz, welches, wie Herr Schulze sehr gut sagte, die Menschheit erfüllt, auch die Individuen dazu, den immanenten Zweck zu ergreifen. Das vergibt aber der Zufälligkeit nichts; denn weil die Menschheit thun muss, was kein Einzelner zu thun braucht, so kann es kommen, dass sich grade in diesem Augenblicke keiner findet, der den Zweck vollführt. In seltenen Fällen kann also das Absolute allerdings wohl einmal etwas warten müssen. Denn die Zeit ist ja dem Absoluten gleichgültig. Meistentheils aber ist die Sache (denn sie ist das Nothwendige) auch sogleich von den freien Individuen ergriffen, wenn sie aus den dargebotenen Umständen sich ihnen zu erkennen gibt.

Gabler. Zur Frage, welche wir hier behandeln, gehört noch ein Unterschied in der geschichtlichen Entwickelung des Geistes, welchen ich hier mit Wenigem noch anzudeuten wünsche. Es ist nämlich dasjenige, was im erreichten Selbstbewusstsein der Vernunft von der sich ihrer Wahrheit selbstbewussten Freiheit geschichtlich vollbracht wird, wohl zu unterscheiden von dem, was mehr nur noch dem natürlichen, unmittelbar in den Völkern und Individuen lebendigen Geiste und der Bestimmtheit seines besondern Charakters angehört, wornach dieser sich in ihren Hervorbringungen und Thaten noch mehr in der Weise der Natur verhalten, weil der Geist, der sie treibt, und in dessen Sinn sie thun, was sie thun, eben nur noch natürlicher Geist ist. Die Griechen z. B., so hoch sie auch stehen, konnten doch über ihren besondern

Volksgeist, wie sie ihn einmal von Natur hatten, nicht hinaus; ihre Schöpfungen und Thaten in den verschiedenen Sphären und Richtungen des Lebens sind eine Auslegung nur dieses Geistes, nur Manifestationen dieser besonderen Art von Geist gewesen, ohne dass sie selbst zu einem Selbstbewusstsein darüber gekommen wären. Sie hatten dieses weder über das schlechthin Vernünftige, noch über den Standpunkt oder die Stufe, welche sie selbst in der Entwickelung des allgemeinen Geistes der Menschheit, in der Geschichte einnehmen, oder über das ihnen in der Weltgeschichte zur Realisirung aufgetragene Prinzip. Erst in späteren Zeiten oder Weltaltern ist man zu einem Bewusstsein darüber gekommen. Was ist nun das Göttliche, oder Absolute in der geschichtlichen Entwickelung? Das Naturgeistige, Unmittelbare, was Volk und Individuum gleichsam im Rücken hat und worin es dem Zuge einer geistigen Nothwendigkeit folgt, wie man auch sonst das Natürliche, das Göttliche zu nennen pflegt? oder dasjenige, was die Freiheit der ihrer selbst in ihrer Wahrheit sich bewussten Vernunft erreicht und vollbringt? Nur das Letztere kann ich als das Ziel in der Entwickelung der menschlichen Freiheit gelten lassen; in jenem anderen Verhältniss befindet sich der menschliche Geist noch in seiner Unwahrheit, nicht in seiner wahren Freiheit bei sich selbst, und darum im Unterschiede gegen das Absolute und gegen das, was er soll.

Schulze. Setzen Sie das Absolute, als das in aller Entwickelung gleiche, so ist es überall geäussert und nicht ausserhalb der Geschichte. Der Weltgeist, der sich in der Geschichte entwickelt, ist Ihnen noch vom absoluten Geiste verschieden. Mir auch; — aber dessen ungeachtet manifestirt sich dieser nur in den besonderen Volksgeistern, wie diese wiederum nur in den einzelnen.

Gabler. Mit der Entwickelung des Weltgeistes hat es nach Hegel die Bewandtniss, dass er in der Gesammtheit der Weltgeschichte seine Auslegung hat. Nur die Totalität aller auf- und wieder abgetretenen Völker und aller dagewesenen und kommenden Weltalter enthält seine vollständige Offenbarung und Verwirklichung. Was in diesem weltgeschichtlichen Elemente aber die Entwickelung betrifft, so geht sie darauf, dass die Vernunft in allen Sphären der menschlichen Thätigkeit mehr und mehr zur Realität komme und ihr Selbstbewusstsein gewinne. Das Rationelle, Alles, was noch mit Natur behaftet, nur naturgeistig ist, wird im Laufe der Geschichte nach und nach abgestreift; alles dagegen, was je schon Wahres im Fortschritte der Menschheit in früheren Weltaltern und bei früheren Völkern gewonnen und zum Bewusstsein gebracht worden ist, alle wahren geistigen Errungenschaften gehen nicht verloren, gehen vielmehr auf die folgenden Zeitalter über und bleiben darin als Moment aufbewahrt. Die Weltgeschichte verliert nichts.

Schulze. Letzteres gebe ich zu; eben so auch, dass die Vernunft in allen Sphären der menschlichen Thätigkeit zur Realität kommen soll; aber ich frage: Kann denn die allgemeine Vernunft durch etwas Anderes, als durch sich selbst realisirt

werden? Ist der Mensch, in dem doch die absolute Vernunft realisirt werden soll, ein blosses Substrat, das noch etwas Anderes wäre, als die absolute Vernunft?

Gabler. Jeder Mensch ist doch aber noch getrennt von dem, was er sein soll, er ist es zunächst nur an sich, und darum hat er eine Entwickelung.

Schulze. Allerdings; aber derselbe Dualismus, der zwischen dem Menschen und dem, was er sein soll, vorhanden ist, findet sich auch auf dem Boden der absoluten Vernunft, nämlich zwischen der absoluten Vernunft, die sich realisiren soll, und der realisirten absoluten Vernunft. Die erstere ist der Mensch, die Menschheit selbst. Um diesen Dualismus los zu werden, will die absolute Vernunft sich selbst realisiren. So hat sie kein Substrat; sondern Gott und Mensch sind ein Unterschied nur auf dem Boden der absoluten Vernunft selbst. Das letzte Ziel Ihrer These halte ich fest, um daraus abzuleiten, dass der Dualismus nicht das Ursprüngliche ist. Vielmehr ist gerade dieses Ziel das ursprüngliche.

Gabler. Die Thätigkeit der absoluten Vernunft ist zwar dem Menschen immanent; aber er macht die Vernunft nicht, er hat sie als ursprünglich gegeben, er bringt sie nur sich zum Bewusstsein.

Rötscher. Nur durch das Bewusstsein ist sie.

Gabler. Der Mensch kann auch gegen die Vernunft handeln; woraus folgt, dass er gegen das Absolute sich noch im Unterschiede befindet.

Michelet. Das Absolute setzt aber selbst diess, dass die Freiheit des Menschen das Böse hervorbringt.

Schulze. Das Absolute wird der Mensch und so auch die Weltgeschichte nie los. Darum fällt es in die Entwickelung der Menschheit.

Gabler. Die Immanenz des Absoluten ist nicht geläugnet, nur diess, dass es das sich Entwickelnde sei.

Michelet. Insofern es sich nicht entwickelt, ist es nicht immanent, sondern transscendent.

Gabler. Ja wohl, transscendent in seiner Immanenz selbst, in seiner ewigen Gegenwart. Diese Immanenz kann ich um so weniger läugnen, als ich selbst im Bösen noch Abhängigkeit vom Absoluten erkenne, folglich Immanenz des Absoluten vorhanden ist, obgleich Sie im Bösen doch nicht eine Entwickelung des Absoluten werden behaupten wollen. Ebenso ist das Gesetz des Organismus und organischen Lebens noch in der Krankheit sichtbar und wirksam, also immanent, wiewohl es in ihr verletzt und der Organismus in Entzweiung mit sich gerathen ist.

Schulze. Kurz, als Resultat unserer Debatte können wir wohl hinstellen: Ein Absolutes, total verschieden von der Menschheit, ist verschwunden.

Rötscher. Nur muss noch das Wörtchen: total wegfallen.

Schulze. Ein Unterschied muss bleiben; sonst haben wir kein Leben, keinen Fortschritt, keine Entwickelung; — aber der Unterschied ist keine Trennung.

A. Schmidt. Dass in der Geschichte eine Entwickelung, d. h. ein Fortschritt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, eine Erfüllung des in der Anlage Gegebenen, eine selbstthätige Erwerbung des in den Anfängen schon Enthaltenen und als Ziel Vorgesetzten, vor sich gehe, diess ist das von uns Allen Zugestandene.

Auch bezeichnen wir das Subject dieser Entwickelung übereinstimmend als den Menschen. Wir denken darin ganz gleich, dass wir sagen, es gehöre dem Menschen nichts, als was er durch sich selbst, durch seine That sei; es gebe für ihn kein Sein, das er sich nicht müsse erworben haben. Wir sagen auch, dass es dem einzelnen Menschen nichts helfe, dass Andere vor ihm gedacht, gehandelt haben; wenn er nicht dieses Denken und Handeln selbst durchmacht, so kann er seine Bestimmung nicht erfüllen. Diese Bestimmung ist für jeden Einzelnen die ganz gleiche, die ganze Aufgabe liegt jedem vor und soll von ihm vollbracht werden. Darin eben liegt die Selbstheit des Menschen. Nicht die Gattung kann für ihn denken und handeln; das Leben der Gattung folgt erst aus dem immanenten Gesetz der menschlichen Natur, dass jeder Einzelne ein Fürsich-, ein Durchsich-selbstseiender sei.

Es ist daran festzuhalten, dass jedem Einzelnen die ganze Aufgabe vorliegt. Mögen wir sie bezeichnen, wie wir wollen, als ein tugendhaftes Leben, oder als Einheit, als Versöhnung mit Gott, wenn wir nur ihr Wesen aus dem Begriff des Menschen, aus dem nothwendig ihm Zukommenden, nicht aus dem Accidentiellen nehmen; sie will von jedem Einzelnen vollbracht sein, ganz, und kann nicht anders als ganz, nie bloss stückweise vollbracht werden. Eine Handlung,*) die wir bewundern, die wir eine gute nennen, eine Wahrheit, die uns ergreift, erhält ihren sittlichen, wahren, menschlichen Charakter allein dadurch, dass in ihr das Ganze menschlicher Vollendung zu Tage kommt, das Material, die Bedingungen, in denen sie zu Stande kommt, mögen sein, welche sie immer wollen. Ob ein König oder ein Sklav sie vollzieht, ob sie auf politischem, auf künstlerischem Gebiete, ob sie im Schoosse der Familie hervortritt, ob sie von einem Neger oder einem Europäer vollzogen wird, das setzt der Vollendung weder etwas zu, noch nimmt es von der Vollendung etwas hinweg. Die Gerechtigkeit des Aristides, die Uneigennützigkeit Cimon's, der Stolz der Mutter der Gracchen auf ihre Söhne, sie sind ewig bleibende Typen der Tugenden, in denen diese geschichtlichen Personen gross waren; sie repräsentiren das Sittliche ganz in bestimmten Verhältnissen und Umgebungen. Diese Bestimmtheit nimmt der Vollkommenheit nichts fort; denn es gibt keine Tugend in *abstracto*, sie kann nur immer in concreten Verhältnissen und Zuständen geübt werden, und ist immer eine bestimmte: und doch ist sie als bestimmte die ganze Tugend, die ganze Sittlichkeit. Homer's Dichtungen und die Gruppe des Laokoon, Tasso's Epos und Raphael's Madonna sind eines, wie das Andere aus demselben Geiste ursprünglicher, un-

---

*) Vergl. oben, im ersten Hefte, S. 160 ff. (Anmerk. der Red.)

vergänglicher Schönheit entsprossen, und stellen jedes in bestimmtem Material das Schöne ganz dar; der Stoff hat der Vollendung nichts genommen. So lag auch mit dem ersten philosophischen Gedanken die Wahrheit ganz vor, nicht bloss ein Moment derselben; denn wenn wir in der Philosophie nur immer Moment zu Moment fügten, so dürften wir uns nie des Besitzes der Wahrheit rühmen: sie ist ganz oder gar nicht, es gibt keine Erkenntniss, sie sei denn eine absolute. So auch hat das Zeitliche, Nationale, Bedingte dem göttlichen Leben des Erlösers nichts an; es ist das Leben, das unter allen Umständen und Bedingungen von denen gelebt werden soll, die an ihn glauben.

So ist also das Menschliche, das Sittliche, das Wahre zu allen Zeiten und unter allen Bedingungen für jeden Einzelnen zu realisiren und ganz zu realisiren; denn es kann eben nicht dasein, ohne ganz da zu sein, ohne seinem Begriff vollkommen zu entsprechen. Wir müssten auch ohne das die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen aufgeben. Es ist das Menschliche von jedem menschlichen Individuum zu vollziehen; denn das Individuum ist der Zweck, und für den Geist ist nichts, als wozu er sich selbst macht.

Macht uns Jemand den Einwurf: es sei doch die Arbeit getheilt, der Eine vollbringe dieses, der Andere jenes Geschäft, und Einer könne nicht alle Arbeit vollbringen; so antworten wir ihm: das, was hier die Menschheit, ein Volk, ein Bezirk unter sich theilt, das ist eben ein theilbares, das ist der Stoff, an dem sich die menschliche Kraft übt; aber das Untheilbare ist eben diese Kraft, das Arbeitende, das Erzeugende, die göttliche Bestimmung eines Jeden, wie sie nur im Individuum zur Erfüllung kommt.

So hätten wir denn in der Bewegung der Geschichte ein Beharrendes, für alle Zeiten Gültiges, das weder zu-, noch abnehmen könnte, und das nur nach den verschiedenen Bedingungen, nach den concreten Verhältnissen als ein Anderes sich darstellen würde. Es ist diess nichts Anderes, als das der menschlichen Natur selbst Eingeborne, sie Setzende, sie in ihrem Wesen Bestimmende, das ihr Nothwendige, ohne welches sie nicht zu denken ist, die Freiheit oder das Einwohnen Gottes im Menschen; denn das ist seine Freiheit. Sie ist etwas durchaus Positives und ist nicht durch Gegensatz und den Zweifel der Wahl zerrissen; sie ist die Nothwendigkeit selbst, nämlich die Nothwendigkeit eines freien Wesens, und, wie Einer der Mitunterredner trefflich bemerkt hat, „es gibt nur Eine Freiheit.“ Ich spreche die Worte einem grossen Kirchenlehrer nach: „Nichts ist gut, als Gott selbst, seine wesentliche Kraft und Einwohnung.“ Das Wollen und das Vollbringen des Guten, wo es auch in der Menschheit hervortrete, stammt von Gott, nicht bloss das Können, sondern das Thun; denn die Gerechtigkeit liegt nicht im Können, sondern im Thun.

Wenn es aber so ist, dann ist die Freiheit oder Gott im Menschen nicht das, was sich in der Geschichte entwickelt. Denn wäre das, was wir als ewig und sich selbst gleich in der geschichtlichen Bewegung annehmen müssen, jemals

kleiner oder grösser, so hätten wir nie einen genügenden Maasstab zur Beurtheilung der Hervorbringungen der Freiheit; wir müssten für jedes Jahrhundert, für jedes Jahr, ja für jede Stunde und Minute einen anderen Maasstab des Schönen, Wahren und Guten annehmen, also nicht die Zeit dem Geiste, sondern der Zeit den Geist unterthan machen. Wir müssten allen Zusammenhang des Geschichtlichen aufheben; denn wir hätten ja nichts mehr, was die Menschen der Jetztzeit den Menschen der Vorzeit ähnlich machte, und eine Beziehung zwischen ihnen herstellte. Ist es ein anderes Schöne, dem Homer nachjagt, als dem Göthe zustrebt, wie kann uns dann Homer noch rühren? Und dürfen wir dann jemals sagen, die That des Weltheilandes war eine absolut vollkommene? Die Geschichte muss uns in lauter unbegreifliche, uns unverständliche Stücke zerfallen, wo nicht die Eine, ewig sich gleiche Freiheit alle ihre Erscheinungen zusammenhält, und wir nicht in demselben Geiste vergangene Zeiten verstehen, der sie auch hervorgerufen hat. Und legen wir denn nicht den geschichtlichen Personen des Alterthums dieselben Motive, dieselben Empfindungen, dieselben Absichten, dieselben Tugenden bei, die uns heute noch bewegen? Also was den Menschen wesentlich constituirt, was ihm nothwendig ist, damit er sei, was ihm seine Stellung im Universum, seine Beziehung zu Gott anweist, und was in jedem Individuum und zu jeder Zeit soll offenbar werden, was die ganze geschichtliche Bewegung zu einem zusammenhängenden Ganzen gleichartiger Bestrebungen vereinigt, das ist die Freiheit, das ist Gott im Menschen, aber schlechthin keiner Entwickelung unterthan. Sie ist die ewig gleiche Sonne, die dem Menschen aller Zeiten unaufhörlich strahlt. Wie aber die natürliche Sonne dieselbe bleibt, so verschieden sich auch die natürlichen Dinge zu ihr verhalten und sie auf jedes von ihnen nach seiner eigenthümlichen Natur, aber sich selbst gleichbleibend, einwirkt: so ist das Licht der Freiheit, diese Geistessonne, sich selbst ewig gleich, allen einzelnen Menschen, allen Völkern und Zeiten nahe, aber das Verhalten der Einzelnen zu ihr ist ein ungleiches; denn die Menschen sind durch das Wollen unterschieden.

Was ist nun das, was in der Geschichte eine Entwickelung hat? Wir sehen, dass von Tag zu Tag grössere Fortschritte in der Ueberwindung der Natur gemacht werden. Dieser Prozess wird immer mehr erleichtert, aber die Arbeit doch nie abgeschlossen, vielmehr zu immer grösserer Mannigfaltigkeit ausgebreitet. Immer reicher wird also die Natur ausgebeutet, um den sittlichen Zwecken des Menschen zu dienen. Die Arbeit ist zu allen Zeiten gewesen, sie gehört zur Stellung des Menschen, sie ist eine nothwendige Aeusserung seiner Freiheit; aber ihr System ist einst ein minder ausgebildetes, ein weniger mannigfaltiges gewesen, als heute, und der Anblick der Erdoberfläche, die Zustände und Verbindungen der Nationen sind andere geworden. Hier ist also offenbar eine Entwickelung. Ferner hat der menschliche Geist in der Folge der Zeiten aus unentwickelten Anfängen

die unterschiedenen Seiten seiner Bethätigung hervortreten lassen, die Kunst, die Wissenschaft, selbst die Rechtspflege und die Verwaltung der Staatsangelegenheiten haben sich von der religiösen Substanz, welche alle diese Seiten erst umschlossen hielt, getrennt und in ihrer Eigenthümlichkeit ausgebildet. Die Kunst hat ringen müssen, ehe sie für ihr Ideal die Form fand; die Rechtspflege hat nach der vernünftigsten Art suchen müssen, wie die Gerechtigkeit verwaltet werde; die Staaten haben die Macht der Mächtigen beugen, die Willkür zügeln, den härtesten Umwälzungen sich unterwerfen müssen, um einer Verfassung sich zu nähern, welche die Freiheit und Rechte der Einzelnen garantire; die Wissenschaften haben ihren Umkreis in die Breite und Tiefe unendlich erweitert, und das Alles darum, weil für den Menschen nichts da ist, weil er nichts als Besitz ansprechen kann, als was er sich erobert hat, weil sein Sein im Wollen besteht.

Darin, dass des Menschen Sein im Wollen besteht, beruht es, dass der Einzelne, wie das Geschlecht selbst eine Entwickelung hat. Da kommt aber auch die Seite des Zufälligen in die Entwickelung hinein. Denn diejenigen, welche die Macht haben, können auch der Wahrheit widerstehen und die Unwissenheit vorziehen; sie können der Verbesserung der Zustände entgegenarbeiten, und können durch eine Richtung, in die sie ein ganzes Volk mit Gewalt fortziehen, demselben auf Jahrhunderte ein Gepräge aufdrücken, welches sein ursprüngliches Streben ganz unkenntlich macht. Wodurch sind sie vor Gott verantwortlich, als weil sie den Zug des Geistes nicht achteten, der eingeborenen göttlichen Freiheit ein Dasein zu geben, die Zustände ihr entsprechend zu machen? Das Ewige, sich gleich Bleibende in der Geschichte, das ist ihr Richter. Sonst könnten sie ohne Schuld bestehen. Unwissenheit und Verblendung können sie nicht entschuldigen; denn die sind erst Folgen der sittlichen Verkehrtheit. Nie und nimmer aber dürfen wir sagen, der Gang der Geschichte habe es so verlangt; sonst liesse sich der gräulichste *status quo* rechtfertigen. Die Geschichte ist um des Menschen, nicht der Mensch um der Geschichte willen. Dass die Päpste die Resultate der reformirenden Concilien des 15. Jahrhunderts vereitelten, das war keine objective Nothwendigkeit; es ist ihre Schuld, die sie verdammt.

Das Nothwendige in der Geschichte, in der Entwickelung ist allein das, was sich nicht entwickelt, das den Menschen aber antreibt, das höchste Kleinod sich zu erwerben, und ihm die Macht gibt, es durch seine Selbstthätigkeit in Besitz zu bringen und die menschlichen Zustände so zu gestalten, dass es am leichtesten und ungehindertsten mit seiner ganzen Kraftfülle auf Alle wirken, von Allen ergriffen werden und in den mannigfaltigsten Seiten der menschlichen Thätigkeit zur Darstellung gebracht werden kann. Ein Jeder soll es erwerben und kann es erwerben, und kann es zu jeder Zeit und unter allen Umständen erwerben; denn das Heil des Individuums ist der Zweck des ganzen Universums. Aber in-

dem nun jeder diese seine Aufgabe, die Aufgabe der Menschheit, wie sie nur immer im Individuum zu erreichen ist, vor sich stellt, indem er in seiner Lage, unter seinen Bedingungen die Freiheit, sein unsterbliches Erbtheil an sich reisst, rückt durch dieses Schaffen das Werk des ganzen Geschlechts vorwärts; die Zustände, die Bedingungen, das Material werden für das folgende Menschenalter andere, hier leichter, dort verwickelter, die Aufgabe bleibt aber immer dieselbe. Was also die Arbeit vorwärts rücken macht, das ist das Nothwendige, das ewig Gleiche, der Begriff des Menschen, die Freiheit, die nie selbst an Vollendung zunehmen kann, die aber die Bedingungen ihres Lebens, ihrer Existenz zu grösserer Vollendung bringt, und den Kreis ihrer Daseinsformen zu grösserer Mannigfaltigkeit, zur Totalität erhebt.

Mätzner. Fasse ich zunächst den Vortrag des letzten Redners in Beziehung auf die zweite These unseres würdigen Vorsitzers auf, so stellt sich nach meiner Ansicht eine wesentliche Verschiedenheit, ja ein vollkommener Widerspruch Beider, hinsichtlich der Idee, der Freiheit auf's Klarste heraus. Während nämlich dem Redner die Freiheit „das in aller Bewegung der Geschichte Beharrende, das der menschlichen Natur Eingeborne, sie Setzende, oder das Einwohnen Gottes im Menschen ist," während nach ihm „die Freiheit oder Gott im Menschen" nicht dasjenige ist, was sich in der Geschichte entwickelt, so wird in der These behauptet, dass „die Freiheit sich vielmehr im Unterschiede von Gott und dem Absoluten befinden müsse, um als wirkliche Freiheit sich bethätigen zu können," und die Entwickelung wird damit vielmehr in die Freiheit selber verlegt. In wiefern der Begriff der Freiheit von Beiden verschieden gefasst und in dieser verschiedenen Auffassung eine Ausgleichung beider Ansichten möglich ist, dieser Punkt ist der gegenwärtigen Erörterung fremd, welche es lediglich mit dem letzten Vortrage zu thun hat und diesen an sich selber zu messen unternimmt.

Zweitens. Der Redner stellt als das Beharrende in der Geschichte, welche den Fortschritt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit darstellt, die Freiheit auf. Wenn wir nach der Natur, dem Wesen dieser sich selbst gleichen Freiheit fragen, so erscheint sie ebenso sehr als die Aufgabe, und zwar die ganze Aufgabe des Individuums, welche, wo sie vollbracht wird, ganz und unverkümmert in die Erscheinung tritt, wie als das sich bethätigende Prinzip (oder wie der Redner sagt: „das Arbeitende, das Erzeugende," und an einem anderen Orte: „das der menschlichen Natur Eingeborne, sie Setzende, sie in ihrem Wesen Bestimmende") und endlich als das Nothwenige oder die Nothwendigkeit selbst (und wie hinzugefügt wird: „nämlich die Nothwendigkeit eines freien Wesens"). Dieser Freiheit ist nun jeder Stoff, jede Bedingung, unter welcher sie sich zu realisiren hat, gleichgültig; — sie verwirklicht sich schlechthin, ohne dass Stoff oder Bedingung ihrer absoluten Vollendung Abbruch thun oder sie steigern könnten. Sie ist das wahrhaft Menschliche am Menschen, „der

positive Gehalt des Selbstes, und zugleich für alle menschliche Hervorbringungen der eigentliche Maasstab.

Diese Freiheit nun, das positive Ich des Individuums, soll sich manifestiren, — sie ist ja seine Aufgabe; es soll sich frei machen durch seine That, denn das Individuum ist nur, was es ist, durch seine That. Seine That aber, wodurch es sich als frei bewährt, ist lediglich das Gewährenlassen jenes positiven Elementes, die Entlassung Gottes, welcher sich in seiner ganzen Fülle überall in dieser Ungebundenheit offenbart. Nicht das Individuum schafft den freien Gott, sondern der Gott wirkt das freie Individuum. Nicht die Sphäre, in welche das Individuum gestellt ist, nicht sein Stand, seine Volksthümlichkeit, nicht die Stufe seiner Intelligenz hemmt oder fördert das göttliche Leben der Freiheit; dieses Selbst des Selbstes ist im Weisen wie im Thoren derselbe Trieb, derselbe Zug, dieselbe Macht, — ich dürfte sagen, derselbe göttliche Wahnsinn, welcher durch jegliches, wie auch immer bestimmtes, Organ „seine wesentliche Kraft und Einwohnung" kund gibt. So wird denn das mannigfach nach räumlichen und zeitlichen Verhältnissen bestimmte, in seinem Empfinden, Vorstellen, Denken und Erkennen eingeengte oder tief und weit hinausgreifende Individuum seinem eigentlichen Selbst gleichgültig oder gar entfremdet; es lebt in zweien Welten, die keine Brücke mit einander verbindet.

Drittens. Aber dennoch hat der Einzelne, wie das ganze Geschlecht eine Entwickelung; — ich sage dennoch, weil der Freiheit die Entwickelung des Einzelnen, wie des Geschlechtes, nach allen Richtungen hin gleichgültig ist, weil es für ihre Verwirklichung keiner Entwickelung bedarf und die Entwickelung ja nicht die ihre ist. Wenn aber der Stoff, die Umstände, die Arbeiten des Geistes, wodurch Natur bewältigt und veredelt, Wissenschaft und Kunst hervorgerufen und geläutert, menschliches Dasein und Zusammenleben zu reicherem Genusse, geregelteren Formen, harmonischem Einklange unter schwerem Mühsal hinüber geführt wird, — wenn diess Alles für die Verwirklichung des göttlichen Selbstes unerheblich ist, da es unter allen Bedingungen sich selbst hervorzubringen weiss, so ist die Entwickelung selbst ein Spiel des Geistes, welcher die Einförmigkeit der Wiederholung nicht zu fürchten brauchte und sein Leben nicht unter gleichgültigem Mühsal und zu gleichgültigem Erwerbe in reicheren und immer reicheren Formen zu entwickeln hätte. Diese Arbeit der Geschichte erklärt uns der Redner daraus, dass „des Menschen Sein im Wollen bestehe," oder, wie er an einer anderen Stelle sagt, dass die Arbeit zur Stellung des Menschen gehöre und eine nothwendige Aeusserung seiner Freiheit sei. Wenn aber diese Freiheit, welche Arbeit will und schafft, dieselbe ist, welche von ihm beschrieben ward, so wirkt sie nicht die Arbeit der Geschichte; sie erarbeitet nur sich selbst trotz der Geschichte. Ein weiterer Widerspruch scheint aber auch darin zu liegen, dass der Redner dieser Arbeit die Fähigkeit wiederum zuschreibt, „die Zustände der göttlichen Freiheit entsprechend zu machen," um

„die Natur auszubeuten, um den Zwecken des Menschen zu dienen,“ da jene Freiheit sich ja doch unter allen Zuständen verwirklicht und die Mächte der Natur ihr ebenfalls keine Hemmung für ihre volle Entfaltung entgegensetzen.

Viertens. Dem Wollen endlich, oder dem Willen, worin das Sein des Menschen besteht, wird von dem Redner die Schuld und die Verantwortlichkeit zugesprochen, wenn das Individuum sich gegen die Verwirklichung der Freiheit auflehnt. Insofern nun das Wollen die Verantwortlichkeit für die Nichtachtung „des Zuges des Geistes“ tragen muss, so ist auch das Erfassen der Freiheit in das Wollen zu verlegen. Das Wollen aber ist im Individuum in jedem einzelnen Falle ein bestimmtes, es ist nicht inhaltslos: der bestimmte Wille ist nicht ohne das Denken seines Inhaltes, erst das Denken macht den Willen zu einem Willen. Das Wollen ist zwar nicht das Denken, aber Eines ist nicht ohne das Andere: identisch im Akte, sind sie nur geschieden für die Reflexion. Selbst im Akte des Nichtwollens ist das Denken eingeschlossen; und das Nichtwollen ist nur dann als Akt zu fassen, wenn es am Denken seinen Inhalt hat. Der Wille kann nur so viel wollen, als er Gedankeninhalt hat, das Denken ist das Maass des Willens; die Virtuosität des Wollens oder Nichtwollens — das Gewissen — ist nichts als die Abbreviatur des Denkens im Wollen, ein zur Unmittelbarkeit zurückgeführter Wille, welcher die ganze Arbeit des Geistes zu seiner Voraussetzung und zu seinem Hintergrunde hat. Was nun der Wille zu seinem Inhalte macht, die Verwirklichung des Ideals in der Kunst, die Erarbeitung des Systems der Wissenschaft, die Realisirung der Vernunft in der Sphäre der menschlichen Gesellschaft, die Bewährung seiner Sittlichkeit gegen die Lockungen der sinnlichen Natur, — überall hat er sein Maass an der Einsicht, seine Praxis lebt von seiner Theorie. Das Wollen des Wahren, des Guten, des Schönen ist für das Individuum sein bestimmter Wille, worin es sich abspiegelt in der ganzen Fülle seiner geistigen Bestimmtheit, — ein Homer anders als ein Sophokles, ein Phidias anders als ein Canova, ein Cato anders als ein Christus, ein Kant anders als ein Hegel. Es gibt kein Kunstwerk, welches das schlechthinige Kunstwerk wäre, — und doch gibt es nur Eine Kunst; keine sittliche Natur, welche die schlechthinige sein kann, — und dennoch gibt es nur eine Sittlichkeit. Das einzige Maass, an dem jedes Werk und jede That gemessen wird, ist nicht die absolute, sondern die allgemeinste Kategorie; sie kann als die des Charakters ausgesprochen werden, und hat für Kunst und Wissenschaft und Leben gleiche Geltung. Sie erscheint dann als das absolute Maass, wenn die Abstraction vergessen wird, welche sie nothwendiger Weise mit sich bringt. Diese formale Einheit des Charakters ist dann freilich die stets wiederkehrende Kategorie, wo Natur bewältigt, wo eine Fessel des Geistes gebrochen, wo eine Wahrheit zum Siege geführt wird. Diese Eine Kategorie ist darum auch der Schrecken des Geistes, welcher in sich selber ungewiss ist, — nicht nur des Fremden,

sondern auch des Eigenen, der vor dem Aufdämmern seines eigenen Selbstes wie vor einem fremden Dämon erzittert.

Die vom Wollen erfasste Freiheit ist der höchste Triumph des Geistes, und dennoch ist sie nicht das Beharrende in der Geschichte; — sie entwickelt sich an Natur und Geist, aber sie erstirbt auch nicht, wenn die Feigheit sie fahren lässt und die Frechheit den schnöden Fuss auf ihr unsterbliches Haupt presst.

Al. Schmidt. Mit Herrn Mätzner finde ich mich, bei sorgfältiger Erwägung, in keinem offenen Widerspruch. Es scheint nur nöthig zu sein, dass ich meine Ansicht etwas genauer bestimme, und nachweise, dass sie über die entgegengesetzten Auffassungen hinausliegt, nach denen sie mein scharfsinniger Gegner deutet. Ich bleibe dabei, dass es nur Eine Freiheit gibt, die zugleich auch das einzige an und für sich Nothwendige in der Welt ist. Alles hat nur durch sie und in ihr Werth; es gibt nichts, das nicht in Beziehung auf sie müsste gedacht werden. Einheit und Zusammenhang hat das Universum allein in ihr, indem zu ihr das Eine als Mittel, das Andere als Selbstzweck sich verhält. Sie ist die wahre Mitte des Weltalls, die alle Seiten desselben ewig auf sich, die Mitte, bezieht, und ihre Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit in Harmonie setzt. Auch diese Freiheit ist ein Wille, denn nur im Wollen gibt es Freiheit; sagen wir aber, dass sie sich selbst will, so hat das den Sinn, dass sie an ihrer Freiheit Alles will Theil haben lassen, sei es als Mittel, sei es als Selbstzweck. Es steht uns fest, dass der Mensch an ihr als Selbstzweck Theil hat, also nur durch Wollen, durch Bewusstsein, durch Arbeit und That. Wille und Bewusstsein wären gar nicht möglich, wenn die Freiheit nicht wäre; denn allein in ihr wurzelt alle Selbstheit, die Selbstheit ist der ewige Akt der Freiheit. Müsste nun die Freiheit sich erst selbst befreien, sich den Fesseln ihrer Unfreiheit entringen, so könnte es im ganzen, weiten Weltall kein Selbst, keinen seines unbedingten Wesens gewissen Willen, kein dem Unendlichen zugewandtes Bewusstsein geben. Nur das schlechthin und ewig Freie kann dem Selbst, dem Bewusstsein, dem Willen Dasein geben, kann sich ausdrücken, offenbaren im Selbst, kann das Selbst mit sich erfüllen. Es widerspricht der Freiheit, unfertig, unvollkommen, halb, mehr oder minder zu sein; sie ist ganz, oder gar nicht. Sie ist es, die im menschlichen Geiste Einheit und Frieden mit sich selbst, harmonisches Verhältniss zu den anderen Weltwesen wirkt. Wie könnte sie das, wenn sie in sich selbst zerrissen und ewige Unruhe wäre? wenn sie selbst nur parziell, nicht total wäre? Kann das Unvollkommene, das ein tiefes Bewusstsein dieses Mangels hat, im Unvollkommenen Genüge finden? oder zeigt nicht der *consensus gentium*, dass der Mensch überall im Gefühl seiner Schwäche, seiner Beschränktheit, seines Gewordenseins nur in der religiösen Erhebung zu einem Wesen Befriedigung gefunden hat, das urkräftig, unbeschränkt und ungeworden aller positiven Prädikate höchste Vollendung in sich schliesst? Je mehr der Mensch sich selbst in Besitz genommen hat, um so mehr hat

er allzeit Gott gegeben, wie namentlich unser Protestantismus zeigt. Es ist diess eine innere göttliche Nothwendigkeit des menschlichen Geistes, es ist sein Wesen selbst, immer auf das Ganze, Vollendete gerichtet zu sein, seinen Mangel in dessen Fülle, seine Endlichkeit in dessen Unendlichkeit zu erfüllen; seine Einheit, seine Ruhe, Alles gibt er auf, wo er das, was ihn ergänzen soll, selbst als ein Werdendes, Wandelbares, der Zeitlichkeit Unterworfenes, ja wohl gar durch seine (des Menschen) Thätigkeit Wachsendes oder Abnehmendes setzt. Denn das Letztere wäre doch wohl die Folge; wenn Gott in und mit unserer Geschichte wird, so muss es in der Macht des Individuums stehen (denn das Individuum ist doch in der Geschichte das Handelnde), Gott heute in's Licht, morgen in Schatten zu stellen.

Wir können also durchaus nicht zugeben, dass der Gott im Menschen — wir bezeichneten ihn als die Freiheit — je wachse oder abnehme; er ist der ewig Gleiche und allwärts derselbe in jedem Individuum, in jeder Zeit, in jedem Geschlechte. Er ist lebendig gleichermaassen in dem unvollkommenen, wie in dem vollkommensten Menschen: dort, indem er desto lebhafteres Verlangen nach der Vollendung, desto tieferen Schmerz über den eigenen Mangel entzündet; hier, indem er die Seeligkeit ununterbrochener Wesensübereinstimmung wirkt. Er ist überall ganz, seine Wesensfülle komme negativ oder positiv zum Bewusstsein.

Nur weil der Gott im Menschen, weil die Freiheit unwandelbar ist, gibt es eine Geschichte: weil sie als das höchste Gut gleich anfangs dem Bewusstsein vorschwebt, gibt es ein Ringen des menschlichen Geistes, dasselbe sich anzueignen. Dieses Gut ist dem Menschen nie kleiner, nie grösser erschienen, er hat nur eine und dieselbe Fassungsgabe für das Unendliche; das Bewusstsein ist untrennbar von der Erfassung des Unbedingten, um dessenwillen alles Bedingte ist. Man gebe ihm einen Namen im kindlichen Gefühl, in dichterischer Anschauung, in gebildeter Vorstellung, in philosophischem Denken, — es sind verschiedene Ausdrücke Einer Sache, das menschliche Bewusstsein bleibt sich ewig gleich in seiner substantiellen Wesenheit; in jeder Zunge wird der Unaussprechliche ganz ausgesprochen. Das macht, die Stellung des Menschen zu Gott und zur gesammten Welt kann im Prinzip nie verändert werden, durch keine Geschichte, keine Entwickelung; auch das Christenthum fasste sich ja nur als eine *restitutio in integrum.* Diejenige meiner Herren Gegner, die sich Alles im Fluss begriffen denken, Gott sowohl als das Bewusstsein, müssen sich jene Stellung bei dem rastlosen Vorwärtstreiben in jedem Augenblick prinzipiell verändert vorstellen; dann sehe ich aber auch keine Continuität des Bewusstseins oder der Geschichte.

Die Stellung des Menschen zu Gott und zum Weltall ist im Prinzip ewig dieselbe; sie lässt sich als das Bewusstsein des Menschen von der Freiheit ausdrücken, als sein Getragensein von der Einen göttlichen Freiheit. Die Geschichte, die Entwickelung liegt in dieser Eigenthümlichkeit der Stellung des Menschen, und kann

über deren Bestimmtheit nie hinausgehen. Wie die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung, so ist die Geschichte eine fortgesetzte Erneuerung des ursprünglichen Bewusstseins, eine Vollziehung der ewigen Aufgabe des Menschengeschlechts an dem einzelnen Subjecte. In dem ursprünglichen Bewusstsein des Menschen lag seine ganze Zukunft, seine ganze Grösse, wie auch Gott nie anders als ganz in der Vorstellung sein kann, und, wie ein Prinzip, nie anders als mit der Aeusserung seiner ganzen Kraft wirken kann. Was nur irgend für nothwendige Ideen die Menschheit bewegt haben, sie waren im ersten Bewusstwerden dem Menschen mit übergeben; denn das Bewusstsein ist nicht ohne die Mächte, die es constituiren und erfüllen, und was nothwendig ist, das ist ewig. Sind also gewisse Ideen dem Bewusstsein nothwendig, so mussten sie mit seinem Auftreten da sein; sie sollten aber des Menschen sein, und Freiheit ist nur für ein wollendes Subject: also musste sie der Mensch als seine eigenen hervorbringen, musste ihnen in seinem Leben Gestalt geben. Das ist nun der Prozess der Geschichte. Da geht das Eine göttliche Leben der Freiheit im Menschen in tausend unterschiedenen Lebensformen in die mannigfaltigsten Gestalten Eines geistigen Lebens auseinander; das ist der Inhalt der Freiheit, der sich in viele Lebensgebiete sondert, und doch in allen derselbe ist, in der Familie, im Staat, im Verkehr der Menschen und Völker, in der Kunst, in der Religion, in der Wissenschaft, Ein und dasselbe Leben der Freiheit, — in allem diesem ihr inhaltsvoller Organismus; denn sie will ja gewollt, ergriffen, gestaltet sein, — sie will die ganze Stellung des Menschen zu Gott, zu seines Gleichen, zum All erfüllen. Wohin sich also menschliche Thätigkeit in vielgestaltigen Bildungen erstreckt und erweitert, da ist sie selbst die schaffende und erfüllende Macht. Die vielen Seiten eines reichen Lebens fasst sie nur dadurch ewig zur Einheit zusammen, wie einen vielgegliederten Organismus, weil sie in jedem Gliede ganz ist. So ist sie in jedem Volke ganz und ruft in ihm die sittlichen Institutionen, die Thätigkeit der Naturüberwindung hervor, ganz gleich, ob noch andere Völker über den Erdball sich ausbreiten; so ist sie in jeder Familie ganz, so ist sie ganz in jedem Subjecte. Nur weil sie in allem Einzelnen ganz ist, sind diese Monaden in Eine Harmonie versammelt. Nur weil sie ganz in der Wissenschaft, ganz in der Kunst lebt, obwohl in eigenthümlicher Gestalt, versteht die Wissenschaft die Kunst und diese jene, und greift jede Sphäre menschlicher Thätigkeit in die andere ein. So aber jemand das unwandelbare Eine erdrückt in der Vielheit der Gestalten, so hört alle Beziehung, aller Zusammenhang, alles Verständniss auf. Darum sage ich, die Aufgabe des Menschen sei für jedes Subject zu jeder Zeit dieselbe.

Aber dieser reiche Inhalt der Freiheit, diese Fülle von Ideen, wie sie in der Freiheit liegen, und wie sie der Menschheit nothwendig sind, sind doch erst zeitlich in die Geschichte eingetreten. Dass Gottes Wohlgefallen nicht auf ein Volk beschränkt sei, dass zwischen Griechen und Barbaren keine unüberwindliche Kluft be-

stehe, dass alle Menschen in den unbeschränkten Gebrauch ihrer Anlagen zu setzen seien, dass der Mensch in seinen absoluten Angelegenheiten keinem politischen Zwang gehorchen dürfe, ja die geordnete Rechtspflege und Staatsverfassung, die Kunst, die Wissenschaft, die riesenhaften Erfolge der Naturüberwindung zur Erleichterung des Lebens, der allgemeine Verkehr der Nationen, — alles das ist ja geschichtlich entstanden; es ist nur durch ungeheuere Arbeit der Individuen und des ganzen Geschlechts zur Ausführung gekommen, und noch ist dieser Arbeit kein Ende abzusehen. Das alles gebe ich mit beiden Händen zu. Aber eben nur durch Arbeit erringt der Mensch die Freiheit, macht er Ideen sich zu eigen, verwirklicht er seine unendlichen Anlagen. Keine Idee gehört ihm, ohne dass er sie bethätigt; die Achtung der Völker vor einander, die Liebe der Menschen zu einander, als Brüdern, ist nur in der Bethätigung Wahrheit und Wirklichkeit. Das aber verhindert nicht, dass diese Ideen als nothwendige ewig, dass sie im ursprünglichen Bewusstsein mitgesetzt, dass sie als der wesentliche Inhalt der Freiheit in dem ersten Offenbarungsacte der Freiheit, also bei dem Auftreten des vernünftigen Geschöpfs zugleich mitgegeben waren. Nur weil sie mitgesetzt waren, nur weil das Göttliche sich ganz an den Menschen hingegeben hat, darum mussten sie immer heller und klarer sich hindurcharbeiten; darum zwangen sie mit unüberwindlicher Energie auch die Widerstrebenden zur Anerkennung; darum wurden sie verstanden, als sie sich darboten; darum ward von der Folgezeit das Ringen der Vorzeit begriffen, auch damals schon jenen Ideen Geltumg zu verschaffen; darum erfasst sich die Arbeit des Menschengeschlechts als Ein Ganzes voll wunderbaren Zusammenhangs: — nur darum, weil diese Ideen apriorisch, weil sie, als absolut, allen empirischen Zuständen voraufgehen, weil sie, aneinander gebunden, zu einander gehörig, obgleich der Zeit nach oft nach einander zur vollen Anerkennung kommend, das System der ewigen göttlichen Freiheit ausmachen. So hat das Christenthum keine der Menschheit unbekannte Ideen aufgestellt; es hat durch ein Leben, durch die That, die Wirklichkeit dessen hingestellt, was im ursprünglichen Bewusstsein gegeben war. Wie hätte es sonst können Gegenstand des Glaubens und der Liebe werden? Die Einheit des Bewusstseins in der Menschheit beruht darauf, dass die ganze Inhaltsfülle der Freiheit, die, so reich sie ist, doch unendlich einfach, zu allen Zeiten vor dem Bewusstsein steht, gewollt, erstrebt, angeeignet, in allem Menschlichen zur Ausführung gebracht wird. Darum ist die Arbeit der Menschheit auch eine zusammenhängende, und eine Folgerung ergibt sich aus der andern; sie ergibt sich durch die Bethätigung der ersten. Wie Christus beim Abschied zu seinen Jüngern sagte: „Noch Vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es anjetzt nicht ertragen, — wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, der wird euch in alle Wahrheit führen, denn er wird nicht von sich reden, sondern was er gehört hat, wird er reden, und auch das Kommende verkünden, er wird mich verherrlichen, denn aus mir wird er neh-

men und euch offenbaren;“ so ist dieses überhaupt das Gesetz des Fortschreitens in der Geschichte. Eine Zeit in diesem Verlauf kann nicht die sämmtlichen Folgerungen des ewigen Prinzips ziehen; die Menschheit aber soll sie ziehen, indem sie das erlebt, was sie bisher sich angeeignet hat; dann wird sie durch eigene Bethätigung auf die weitere Folgerung hingewiesen. Diese weitere Folgerung ist für sich nichts, sie zeugt nicht von sich selbst; sie zeugt für die Herrlichkeit des Ursprünglichen, aus welchem auch sie abgeleitet ist. So schöpft die Menschheit bisher und in alle Zeit aus dem unversieglichen Bronnen, der ihr mit dem Bewusstsein der Freiheit an ihrem Anfang ist aufgethan worden. So ist die Freiheit der Gott im Menschen, immer ganz und unwandelbar, stets vollkommen; er ist dem Subject in jedem Augenblicke, in jeder Sphäre menschlicher Thätigkeit in seiner ganzen Vollendung nahe. Der Mensch hat an ihm den Ersatz für das, was er selbst, was die Zeit, was das Geschlecht ihm nicht bietet; er hat an ihm seine Zukunft. Und doch ist die Geschichte Bewegung, Fortschritt, Arbeit; denn immer mehr wird die Freiheit vom Himmel auf die Erde herabgezogen, immer mehr gehen die Ideale in Wirklichkeit über, immer mehr wird die Freiheit im Menschengeschlecht zur Wahrheit. Wird aber dadurch dem Absoluten etwas zugesetzt, dass das Bewusstsein die Schätze hebt, die jenes in ihm niedergelegt hat, dass es die unendlichen Anlagen bethätigt, die ihm gegeben sind, dass es die Bestimmung zur Erfülluug bringt, die Gott ihm anwies? Wird nicht dadurch seine Unwandelbarkeit am hellsten einleuchtend, dass die Menschheit fort und fort an einer Verwirklichung der durch ihn in sie gelegten Möglichkeit arbeitet? Also ist Er dem Prozess gegenüber immer das sich Gleichbleibende.

Hiernach dürften sich die Bedenken meines ehrenwerthen Gegners erledigen. Ich entfremde das Individuum nicht seinem Selbst und stelle es zwischen zwei unvermittelte Welten; der bestimmte sittliche Gehalt, in dem das Individuum sich bethätigt, ist selbst ein Werk der ewigen, unwandelbaren Freiheit. Ferner ist es nicht richtig, dass die Freiheit nach meiner Ansicht sich selbst nur erarbeite, trotz der Geschichte; vielmehr ist mir die Geschichte die zusammenhängende Kette der Arbeiten, in der die Subjecte die an und für sich seiende Freiheit in ihr Leben einführen, ihren Folgerungen ausgebreitete Existenz geben. Auch bin ich weit entfernt, als das einzige Maass jedes Werkes und jeder That die allgemeinste Kategorie, das Formale des Charakters geltend zu machen, von der geistigen Bestimmtheit des Individuums abzusehen; es kommt mir ja vor Allem darauf an, nicht dass gewollt werde, sondern was gewollt wird; ich lege ja alles Gewicht darauf, dass an der jedesmaligen Stelle, auf dem Standpunkt, in dem Bildungskreis, worin das Subject sich befindet, das Ewige und Nothwendige der Inhalt seines Verlangens sei; denn dieses ist das allen Zeiten Gemässe, und wird in seiner Hand keine andere Gestalt annehmen können, als wie sie den vorhandenen Bedingungen entspricht. Wenn übrigens mein ehrenwerther Gegner unter

Freiheit etwas Anderes versteht, als ich, und am Schlusse sagt: „die vom Wollen erfasste Freiheit ist dennoch nicht das Beharrende in der Geschichte, sie entwickelt sich an Natur und Geist," so sollen uns verschiedene Bedeutungen desselben Wortes nicht in der gemeinsamen Ansicht trennen; denn in dem Theilhaben an der göttlichen Freiheit, in ihrer Erwerbung nehme ich auch eine Entwickelung des Individuums wie des Geschlechts an; sie selbst aber, das Gesetz der Geschichte, kann ich keinem Wandel unterwerfen, und will bloss, um jedes Missverständniss im Sinne unserer Rede zu beseitigen, meinen ehrenwerthen Gegner fragen, was denn nach ihm das Beharrende in der Geschichte sei, da wohl kein Satz der Philosophie fester steht, als dass eine Veränderung nur an einem Beharrenden vor sich gehe.

Schliesslich fällt mit der rechten Unterscheidung des Sinnes der von uns gebrauchten Worte auch der Widerspruch meiner Ansicht mit der zweiten These unseres trefflichen Vorsitzenden. Die zweite These spricht von der „menschlichen" Freiheit, sie müsse sich im Unterschiede von Gott befinden, um sich bethätigen zu können; ich unterscheide ja aber auch die anzueignende, nur durch Arbeit, Entwickelung zu erringende Thätigkeit des menschlichen Geistes von seinem unwandelbaren Prinzip, der Freiheit: ich unterscheide den Willen von der Freiheit, das zu erfüllende Subject von seiner Inhaltsfülle. Wenn dieser an und für sich ewig unwandelbare Thätigkeit ist, so ist das Subject stets im Streben begriffen; denn selbst sein höchstes Ziel, wäre es erreicht, könnte nur durch stete Arbeit und Kampf erhalten werden.

Michelet. Der Apologet der zweiten These des Herrn Gabler verhält sich auf doppelte Weise zu den zwei Hälften derselben. Den ersten, rein negativen Theil setzt er in die positive Behauptung um: ein dem Menschengeiste immanentes Göttliche bleibe in der Entwickelung der Geschichte das Sichselbstgleiche. Dem positiven Theile der These setzt er dagegen bloss die Negation eines ausserweltlichen Prinzips entgegen: das dem Menschengeiste einwohnende Göttliche sei, als innere Nothwendigkeit, zugleich dessen Freiheit, und diese Eins mit der göttlichen.

Erinnern wir uns nun daran, dass Herr Gabler das Göttliche und Gott als Gott genau von einander schied, indem er diesen aus der Entwickelung der Geschichte ausschloss, jenes aber nicht; so folgt, dass er vielmehr eine Entwickelung des der Geschichte immanenten Göttlichen zugibt, und nur ein sich nicht Entwickelndes als absoluten Maasstab drüber schweben lässt. Herr Alexis Schmidt, zweifelsohne um diesen Gegensatz von Immanenz und Transscendenz aufzuheben, versetzt den absoluten Maasstab in die Geschichte, aber als das Beharrende, Unveränderliche in ihr. Lässt man solche unbestimmte Idee nun auch sich draussen gefallen (da schadet sie wenigstens nichts), so kommt doch ihr Widerspruch sogleich zu Tage, sobald sie in den lebensfrischen Baum der Geschichte hineinversetzt wird. Hier ist das, was Herr Schmidt den Gott als Gott nennt, nichts Anderes als,

um in seiner Sprache zu reden, „ein Bild von der Substanz.“ Ich muss mich wundern, wie er einer Ansicht, die eben das sich entwickelnde, immer reichere Lebensfülle in sich setzende Absolute zum Prinzip der Geschichte macht, eine Abstraction nennen kann, während die von ihm behauptete reine Identität in allem sittlichen Thun eben nur ein einseitiger Verstandesbegriff, wie das Gute oder die Tugend, nicht das lebendige Absolute sein kann. Also es ist ein gleicher Standpunkt der Anerkennung der Menschenwürde, wenn die indischen Wittwen sich auf dem Scheiterhaufen ihrer Männer verbrennen, und der romantische Ritter die Welt von Ungeheuern säubert, um der Liebe seiner Schönen sich werth zu machen? Was das Gleiche in beiden Thaten ist, das ist die moralische Imputation, das Formelle des subjectiven Verdienstes. Es ist die triviale Redensart der Kanzel, dass Gott, der die Nieren prüft, den sittlichen Werth der Handlung aus den inneren Triebfedern beurtheilt. Wir wollen die Wichtigkeit dieses Urtheilsspruchs nicht herabsetzen; aber der Gegenstand desselben ist eben das s p e c i f i s c h Menschliche, das ganz und gar dem Individuum Angehörige. Hier können alle Menschen aller Zeiten allerdings nach demselben Maasstabe gemessen werden. Aber der Inhalt der Handlung, was Herr Schmidt den verschiedenen Stoff nennt, ist dabei ganz aus den Augen gelassen. Die Beurtheilung der wahren Grösse des Menschengeistes liegt aber doch wohl nicht darin, wie in den kümmerlichsten Verhältnissen die moralische Reinheit noch bewahrt werden kann, sondern ob die Gattung sich z. B. nur bis zur Stufe des Negerbewusstseins, oder auf den entfalteten Reichthum der christlichen Weltanschauung erhoben habe. Diese Entfaltung des Inhalts ist erst das wahrhaft Göttliche, und ohne Entwickelung nicht möglich. Das eigentlich Göttliche, nicht jene Innerlichkeit der moralischen Beurtheilung, ist also vielmehr ein zu jeder Zeit stets anderer Maasstab, und das Schöne z. B. ist in der chinesischen Musik und Malerei viel niedriger und weniger entwickelt, als in den entsprechenden Künsten Italiens. Die Behauptung, dass es nur Ein Schönes gibt, scheint gar nicht ernstlich gemeint zu sein, besonders von einem Philosophen, der so sehr blosse Ideen flieht, und an die Wirklichkeit und Thatkraft appellirt. Dass dennoch „das Heil des Individuums,“ nicht bloss die Gattung, der „Zweck des ganzen Universums“ sei, kann zugegeben werden; — aber nicht das Individuum als solches, sondern nur als im vollendetsten Inhalt der Sittlichkeit Lebendes, ist Zweck. Nach Herrn Schmidt scheinen alle Zeiten dem Weltgeiste gleich zu sein. Warum führt dieser dann aber noch die Menschheit weiter?

Kurz, es ist der Grundschaden des alten Theismus unverkennbar in der sonst schätzenswerthen Rede enthalten, das Absolute da aufhören zu lassen, wo „Kunst, Wissenschaft, Rechtspflege, Verwaltung der Staatsangelegenheiten,“ — das sich Entwickelnde, anfängt: also jeden Inhalt nur von ihm auszuschliessen. Die Religion soll zwar alle diese Seiten, nach Herrn Schmidt, umschliessen.

Aber hat sie keine Entwickelung gehabt? Stellt sich also das Göttliche nicht als Gott in den Religionen dar? Und ist das das wahrhaft Göttliche, was alle Religionen gemeinschaftlich haben, den blossen Namen und die unbestimmte Vorstellung der Gottheit? oder nicht vielmehr, was in der vollendetsten Religion endlich einmal zur höchsten Ausbildung gekommen sein muss? Gehört aber alle diese Entwickelung nur der menschlichen Seite an, und hatte das Absolute alle diese Vollkommenheit schon von Urbeginn, so dass in der vollendetsten Religion nur das menschliche Wissen, nicht das göttliche sich vollendet, so würde immer durch die Erreichung des Ziels die Menschheit das Absolute; was ein für alle Mal perhorrescirt wird. Da das Absolute aber eben das ist, was ohne Entwickelung schon das Vollendete immer gewesen sein soll, so müsste angenommen werden, dass die Menschheit nie zum Ziel gelange. Aus diesem Widerspruche kommt der nie heraus, welcher entweder die Entwickelung ausserhalb des Absoluten, oder ein Absolutes ausserhalb der Entwickelung setzt. Diesem Widerspruche zu entgehen, existirt kein anderes Mittel, als das sich entwickelnde Absolute selbst zur unmittelbaren Voraussetzung zu machen, die im Resultate nur durch die Bewegung der Entwickelung wiederhergestellt wird.

Warum Herr Schmidt dann der Zufälligkeit in der Geschichte nur einen so kleinen Spielraum einräumt, dass Männer ein ganzes Volk auf Jahrhunderte in einer falschen Richtung mit sich fortziehen können, ist gar nicht abzusehen. Nach ihm muss die ganze Entwickelung zufällig sein, — natürlich, da er nur das sich nicht Entwickelnde das Nothwendige nennt. Wie Herr Schmidt es sich dann aber zurecht legt, dass, nachdem er die menschliche Freiheit und die göttliche Nothwendigkeit identificirt hat, dennoch jene sich entwickeln soll, während diese unentwickelt bleibe, ist eben so wenig zu verstehen.

Ich stimme also in den zwei anfänglich angeführten Punkten gegen den Apologeten und für den Apologirten. Erstens: das Göttliche ist das, was sich in der Geschichte entwickelt; was ich freilich nicht von Gott als Gott unterscheide, weil dieses Abstractum selbst nur ein Moment jenes Concreten ist. Zweitens: ich unterscheide an der Einen Freiheit eine göttliche und eine menschliche Seite, die sich wie Inhalt und Form zu einander verhalten. „Dass die Päpste die Resultate der reformirenden Concilien des 15. Jahrhunderts vereitelten,“ hat Herr Schmidt sehr gut anerkannt als „ihre Schuld, die sie verdammt;“ — die Form der Selbstbestimmung gehört ihnen. Dass der Inhalt ihres Thuns aber keine „objective Nothwendigkeit“ war, leuchtet keineswegs ein. Im Gegentheil. Es lag in der Nothwendigkeit der Geschichte, d. h. eben im Willen Gottes, die stabile Kirche stabil zu lassen, damit die fortschreitende des Protestantismus sich im Gegensatz zu ihr entwickle. Die menschliche und göttliche Seite der Einen freien Nothwendigkeit und nothwendigen Freiheit auseinander zu halten, ist immer misslich.

Es ist richtig, dass die Aufgabe der Menschheit zu allen Zeiten dieselbige gewesen sei. Wenn aber „die Zustände, die Bedingungen, das Material für die folgenden Menschenalter andere, hier leichter, dort entwickelter werden:“ so stellt sich doch auch die Aufgabe in ihrer Realisirung auf jeder Stufe nach dem verschiedenen Material anders dar. Ich frage nun: Ist nur die Aufgabe, als blosse Möglichkeit, das wahrhaft Göttliche? oder nach Herrn Glasers Kanon, muss nicht die verwirklichte Aufgabe erst Gott als Gott sein? Fällt diese eigentliche Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit aber in ein transscendentes Wesen ausserhalb der Geschichte, warum quält sich denn das immanente Göttliche mit einer Verwirklichung in der Menschheit, die immer unvollkommen bleibt, während es selbst schon in seiner Transscendenz alle Fülle der Wirklichkeit genügend besitzt.

Rötscher. Herr A. Schmidt unterscheidet dasjenige, was in der Geschichte sich nicht entwickelt, was sich ewig gleich bleibt, von dem, was sich in der Geschichte entwickelt. Das Erstere, das ewig sich selbst Gleiche, soll nach dem Herrn Redner den absoluten Maasstab für die Hervorbringungen der Freiheit geben, also für alles dasjenige, was sich wirklich entwickelt. Denn was sich entwickelt, ist das nur Zeitliche, dessen Richter das Ewige, sich selbst Gleichbleibende sein soll. Man sieht, Herr Schmidt stellt sehr bestimmt das Letztere auf die eine Seite, und die Entwickelung auf die andere; sie verhalten sich nach ihm, wie der Maasstab zu dem zu Messenden. Untersuchen wir, was von diesem sich selbst gleichen Ewigen ausgesagt wird, so werden wir nicht irren, wenn wir durchaus im Sinne des Gegners dasselbe, die zu allen Zeiten sich gleichbleibende Energie des Geistes, mag sich derselbe als praktischer oder theoretischer Geist kund geben, als sein Wesen und seine Substanz setzen. Herr A. Schmidt selbst sagt uns, dass es Ein und dasselbe Schöne sei, dem Homer und Göthe zustreben, dass den geschichtlichen Personen des Alterthums dieselben Empfindungen und Motive beiwohnen, als den Individuen unserer Zeit. Das reducirt sich aber auf den Gedanken, dass eine und dieselbe Energie des Empfindens, Anschauens, Denkens und Handelns zu allen Zeiten das Grosse und Herrliche erzeugt habe, dass also die Intensität dieser Momente immer gleich stark gewesen sei. Herr Schmidt wird mit uns übereinstimmen, wenn wir diess so ausdrücken: Die productive Kraft des Subjects ist in den grossen Staatsmännern, Dichtern und Denkern der verschiedenen Zeiten eine und dieselbe gewesen. Hier findet kein quantitatives Verhältniss statt. Die Spitzen jeder Zeit, gleichviel, in welchem Gebiete des Geistes, sind sich in der Energie und Intensität des Geistes, die sich darin ausgesprochen hat, einander gleich gewesen. Der Inhalt aber, der von den Individuen der verschiedenen Zeiten hervorgebracht worden, ist ein in sich sehr unterschiedener gewesen. Diese Verschiedenheit erscheint und muss unserem Gegner als das Unwesentliche, Zeitliche, und darum nur der Entwickelung

Anheimfallende erscheinen. Das Ewige ist nur die formelle, zu allen Zeiten sich offenbarende Energie des Wollens und Denkens. Die Consequenz, die sich daraus ergibt, ist die: der sich entwickelnde Inhalt der Geschichte ist das Unwesentliche, Zufällige; das sich Gleichbleibende, Wesentliche ist nur die Kraft des Geistes, in welchem Gebiet sie sich auch äussere. Der Inhalt, der sich in der Geschichte entwickelt, bildet ja eben den Unterschied der verschiedenen Zeiten und Völker. Dieses ist nicht das ewig sich Gleichbleibende, sondern das ewig sich Verändernde, Anderswerdende, worin sich nur die gleiche Energie des Geistes immer wiederholt. Indem aber unser geehrtes Mitglied so von dem sich verändernden Inhalt abstrahirt und ihn als das Unwesentliche und nur Zeitliche setzt, im Gegensatz des sich Gleichbleibenden, ist offenbar das Wesen des Geistes verkannt, der uns, im Gegensatz gegen die Natur, darin zu bestehen scheint, dass er in seinem Anderswerden, in der Unterschiedenheit seines Inhalts, den er unablässig erzeugt, zugleich ein und derselbe ist. Aber das Anderswerden, die Entwickelung, wodurch ein an sich schon daseiender Inhalt auch herausgesetzt und zur Erscheinung gebracht wird, gehört so sehr zu seiner absoluten Natur, dass er im Gegensatz des Herrn A. Schmidt, nur kraft seines Anderswerdens, d. h. durch seine in Raum und Zeit erscheinende Entwickelung, der absolute, Alles in sich schliessende und aus sich gebärende Geist ist. Hr. A. Schmidt sieht dagegen nur das sich Gleichbleibende als das Wesen und die Substanz des Geistes an (er nennt diess das Ewige), und das Anderswerdende, die Entwickelung als das Accidentelle und Zeitliche: während wir das Wesen des Geistes umgekehrt in die Entwickelung, d. h. in ein wirkliches Anderswerden des immer reicher sich entfaltenden Inhalts setzen. Der Geist in seiner absoluten Bestimmtheit ist für uns nur, insofern das sich Gleiche unablässig in den Unterschied, der aber kein formeller, sondern wirklicher und realer ist, eingeht, und so wirklich neue, noch nicht dagewesene Momente heraussetzt, welche eben als Momente des Geistes auch eine ewige, nicht nur zeitliche Bedeutung haben.

Es ist natürlich, dass die Auffassung unseres Gegners auch die Kritik der Geschichte und ihrer Bewegung wesentlich beeinträchtigen musste. Aus der Trennung des sich selbst Gleichen, sich nicht Entwickelnden, also keiner Veränderung Unterworfenen, von dem sich Entwickelnden, Zeitlichen musste eine Verkennung der Wirklichkeit und ihrer Bewegung erfolgen. Aus der Sichselbstgleichheit folgert Herr Schmidt, dass „das Schöne, dem Homer nachstrebt, ein und dasselbe Schöne sei, als das, dem Göthe zustrebe.“ Das in Beiden gleiche Schöne soll also der Grund des Entzückens sein, welches Beide uns bereiten. Diess sich selbst Gleiche ist aber nur der abstracte Begriff des Schönen, der sich in ihnen darstellt, wobei von dem Wesentlichsten und Wichtigsten abgesehen wird, von der sie unterscheidenden

Darstellung des Schönen. Dass die Idee des Schönen in Göthe und Shakespeare z. B. eine andere Gestalt hat, als in Homer und Sophokles ist nicht das Unwesentliche, nur Zeitliche, sondern vielmehr die nothwendige Erscheinung des Reichthums der Idee, welche nicht ruht, bis sie alle in ihr eingeschlossenen Momente wirklich entlassen, und zu realer Bestimmtheit ausgearbeitet hat. Nach unserem ehrenwerthen Mitgliede ist dieser Unterschied, diese durchaus neue Weise der Gestaltung des Schönen in der modernen Welt, im Gegensatz der antiken Welt, das Zufällige, das Unwesentliche, Zeitliche; uns ist es darum das Ewige, Nothwendige und Wesentliche, weil sich erst dadurch die Idee des Schönen, wirklich und wahrhaft als schöpferische Macht bewährt, dass sie eine solche Fülle von Unterschieden, von wirklich neuen Momenten setzt, welche nicht Wiederholungen des einen und selbigen Gesetzes sind, sondern nothwendige Explicationen der Idee. Ist diess aber der Fall, so ist nicht das sich selbst Gleiche das Ewige und Nothwendige, sondern das Anderswerden, der Reichthum immer neuer Gestalten, welche durch das gemeinsame Band der Idee zusammengehalten werden. Hätte Herr Schmidt Recht, so gäbe es einen absoluten Maasstab des Schönen, der als ein fertiges Schema an die verschiedenen Gestalten angelegt werden könnte. Mit einem solchen abstracten Maasstab hätte man aber vor Shakespeare oder vor Raphael die Werke dieser Männer niemals diviniren können. Die That des Genius ist es gerade, den bisherigen, festen Maasstab für ein bestimmtes Gebiet zu verändern, und indem er neue, bisher nicht dagewesene Gestaltungen schafft, auch den faktischen Beweis zu liefern, dass das Ewige kein fertiges, über der geschichtlichen Bewegung schwebendes, sich selbst Gleiches ist, sondern dass es sich nur in der immer reicheren Entwickelung als solches bewährt. Wer mit dem abstracten Maasstabe an Erscheinungen des Geistes herantritt, kann sie darum nicht fassen, weil er gerade von dem, was uns das Wesentliche ist, abstrahirt, von dem Unterschiede, dem Anderssein, welche die Idee zu verschiedenen Zeiten gewonnen hat. Daraus folgt, dass unser Gegner die ganze geschichtliche Bewegung einseitig kritisiren muss. Er nennt nämlich ganz consequent das Ewige, sich selbst Gleichbleibende in der Geschichte den Richter derselben. Er misst also die geschichtlichen Begebenheiten und Erscheinungen, wie die Gestalten des Schönen nach einem abstracten Maasstabe, der an die Wirklichkeit angelegt wird. Natürlich, denn das sich Entwickelnde ist ja das nur Zeitliche, es ist nicht Gott; das sich selbst Gleiche ist das Ewige, der Entwickelung Entnommene, welches den Maasstab für das Zeitliche, das sich Entwickelnde abgibt. Diess Ewige ist aber nur ein abstracter Begriff, der an den Reichthum der Entwickelung als Maasstab angelegt wird. Nach diesem werden die geschichtlichen Erscheinungen entweder verdammt, oder gebilligt. Weil Herr Schmidt die Entwickelung, das Anderswerden nicht als das Ewige

und Nothwendige begreift, so muss er auch die Bedeutung der geschichtlichen Erscheinungen verkennen. Weil uns die Entwickelung, d. h. die Fortbewegung des dem Vermögen nach Seienden zu dem der Wirklichkeit nach Seienden, das Wesentliche ist, so sind uns auch die geschichtlichen Erscheinungen, als Ausdruck der Entwickelung, nothwendig. Ihr Maasstab ist also in ihnen selbst zu suchen. Es gibt keinen absoluten, fertigen Maasstab für sie, ebenso wenig als es eine einzige, absolut vollkommene geschichtliche That gibt. Jede grosse geschichtliche That ist ein nothwendiges Moment des Ewigen; denn sie ist der concrete und so zu sagen persönlich gewordene Ausdruck für die durch die ganze Summe der gegebenen Bedingungen geforderte Realität des Gedankens. Allerdings folgt daraus auch gegen den geehrten Gegner, dass jedes Jahrhundert und, wo sich die Bewegung drängt, auch die kürzeren Zeiträume von Jahren und Monaten einen anderen Maasstab für den Werth und die Bedeutung der geschichtlichen Begebenheiten fordern. Nach Herrn Schmidt muss eine Fülle von geschichtlichen Erscheinungen und namentlich oft die hervorragendsten unbegreiflich sein, weil er sie mit seinem abstracten Maasstabe, den er das Ewige nennt, nicht messen kann. Nicht so für uns, die wir in jeder grossen geschichtlichen Erscheinung den Ausdruck des ewigen sich entwickelnden Geistes begreifen, und nur den einen Maasstab für dieselbe kennen, ob sie eine aus den gegebenen Prämissen mit Nothwendigkeit hervorgegangene ist, oder nur ein gegen die gegebenen Bedingungen der zur Verwirklichung sich drängenden Idee unternommener Kampf. Wir richten daher Ludwig XIV. nicht, wie Herr Schmidt es muss, nach einem fertigen Maasstab, sondern erkennen in dem von ihm durchgeführten, von Richelieu vorbereiteten Gedanken des *l'état c'est moi* nicht minder ein nothwendiges und ewiges Moment des sich entwickelnden Geistes, als in dem grossartigen Bruch mit diesem Standpunkt durch den Hervorgang der französischen Revolution. Wir haben nicht, wie Herr Schmidt es consequenter Weise muss, für die Zeit des Convents nur Flüche, nur Worte der Verdammung, wie sie von einem fertigen abstracten Maasstabe aus natürlich sind; sondern wir erkennen auch in diesem Fanatismus der abstracten Freiheit, der sich auf einen Moment fixirte, eine nothwendige, aus der ganzen bereits vollbrachten Entwickelug folgende Erscheinung an, welche also in der Entwickelung des absoluten Geistes nicht etwa hätte übersprungen werden können, die also auch eine ewige Bedeutung hat. Für unseren Gegner muss, nach dem abstracten Maasstabe, den er an die Begebenheiten legt und der das Zeitliche an dem Ewigen messen soll, der Unterschied z. B. zwischen dem 18. Brümaire, dem Sturz des Directoriums durch Bonaparte, und dem Versuch des Ministeriums Polignac, die Charte zu vernichten, für die Beurtheilung darum wegfallen, weil beide Acte Staatsstreiche, Gewaltthaten waren, unternommen gegen das bestehende Recht und die bestehende Verfassung. Diese Gleichheit

ist dasjenige, wodurch sie nach dem Maasstabe, der ausserhalb der geschichtlichen Entwickelung liegt, verurtheilt werden müssen. Hier aber wird gerade das Wesentlichste vergessen, der Unterschied, der durch die geschichtlichen Verhältnisse bedingt wird, also durch das, nach Herrn Schmidt, nur Zeitliche. Bonaparte's Sieg war der Beweis, dass dieser Gewaltstreich ein Bedürfniss seines Landes war, dass er eine wirklich geschichtliche That vollbrachte, indem er dadurch dem durch die geschichtliche Entwickelung gesetzten Bedürfniss entsprach, also ein ewiges Moment des sich entwickelnden Geistes zur realen Existenz brachte. Polignac's Unterliegen war der Beweis, dass er den geschichtlichen Geist nicht verstanden, dass er die ganze bisherige Entwickelung verkannt, dass er also über die Bedürfnisse der Zeit sich in vollständigem Irrthum befand. Seine That ist also darum keine wahrhaft geschichtliche, weil sie gegen die durch die gesammte Entwickelung bedingte Gestalt der Geschichte ankämpfte. Sie hat also im Gange der geschichtlichen Bewegung nur die Bedeutung, das ewige Moment zu seinem Hervorgang sollicitirt zu haben. Nur wir, die wir nicht, wie unser Gegner, ein für sich seiendes, sich selbst Gleiches, sich nicht entwickelndes Ewiges als über dem Zeitlichen schwebend und richtend annehmen, vermögen in jedem Zeitlichen das Ewige zu begreifen, weil wir dasselbe, als das in keinem einzelnen Momente, und an keinem einzelnen Orte je Vollendete auffassen, sondern als das in dem allgemeinen Verlaufe der geschichtlichen Bewegung sich unablässig Realisirende, zu dessen Realität und Wirklichkeit also der ganze Reichthum der geschichtlichen Bewegung, demnach die Einheit aller seiner in der Zeit erschienenen Momente gehört. Dieses Ewige hat also die geschichtliche Bewegung und Entwickelung nicht als das nur Zeitliche und Unwesentliche ausser sich, sondern ist nur als die sich in jedem Momente verwirklichende und ihren verschlossenen Reichthum aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übersetzende und darlegende Idee zu fassen, welche nur dann wahrhaft begriffen ist, wenn der Denker die Nothwendigkeit, Berechtigung und Gültigkeit aller ihrer in der Zeit erschienenen und erscheinenden Momente erkannt hat. Von diesem Standpunkte aus gibt es für die geschichtlichen Gestalten auch keine andere Schuld, als die, dasjenige, was auf dem Stadium der geschichtlichen Bewegung, innerhalb welcher sie sich befanden, Noth war, nicht verstanden und ausgeführt zu haben: keinen anderen Ruhm, als den, die Bedürfnisse des Geistes auf einer bestimmten Stufe seiner Entwickelung erkannt und befriedigt zu haben. Den Maasstab für ihre Schuld, wie für ihren Ruhm vermag aber wieder nur der geschichtliche Prozess zu geben, welcher das, was bedeutende Menschen einst vergeblich erstrebt, realisirt, und das, was von ihnen gesündigt worden ist, als Irrthum und Verkennung der Zeit aufzeigt. Dass dieser absolute, innerhalb der geschichtlichen Entwickelung allein fallende Maasstab nichts mit dem moralischen Maasstabe gemein hat, welcher

die Handlungen der Menschen nach dem Moralgesetz richtet, bedarf kaum einer Erwähnung. Unser Maasstab für die geschichtliche Schuld, wie für den Ruhm ist der, welcher die geschichtlichen Thaten *sub specie aeterni* begreift, welcher darum auch der für alle Zeiten und alle Gebiete absolut gerechte ist, weil er die Dinge nicht nach einem fertigen, über denselben schwebenden Begriffe misst, sondern sie in der gesammten Kette der Entwickelung, jedes an seiner Stelle als nothwendig begreift. Dieser Maasstab ist aber kein anderer, als die auf den verschiedenen Stufen sich stetig entwickelnde und immer tiefer realisirende Vernunft, welche daher wohl die ganze Vergangenheit mit allem ihrem Reichthume begreifen kann, weil diese die nothwendigen Momente ihrer Realisirung bis zur Gegenwart darstellt, aber nicht die Zukunft zu anticipiren vermag, weil Niemand in der Gegenwart den ganzen Reichthum der noch nicht herausgesetzten, nur dem Vermögen nach in der Idee eingeschlossenen Momente überschauen kann.

Märker. Herr Rötscher hat, wie die historische Juristenschule, nur einen empirischen Maasstab für die Beurtheilung der Geschichte, keinen ansichseienden. Den Erfolg hält er für den Richter und Maasstab der Geschichte. Nehmen Sie aber die Entwickelung des Menschengeistes, in welcher Sphäre Sie wollen, z. B. im Staate, so wird Ihr Begriff durch jede Entwickelung erweitert; Ihr Maasstab ist also ein durchaus schwankender. Ja, wenn der Erfolg einmal für die Reaction, für eine Verengerung des Begriffs spricht, so ist Ihr Maasstab das Verengerte. Das Christenthum hat sich nicht auf den Erfolg verlassen. Wer diess thut, spricht empirisch. Wenn Sie an Ihre Zeit und den Maasstab, den sie gibt, gebunden sind, so können Sie nicht im Staate regieren, weil sie nicht in die Zukunft sehen; in die Zukunft können Sie aber nicht sehen, wenn Sie die Gegenwart zum Maasstab nehmen. Das wirklich Gewordene ist aber nicht der Maasstab, sondern ist nur das Gemessene. Die welthistorischen Individuen, welche die Fortschritte in der Geschichte machen, wissen jenes Ansich.

Rötscher. Ein Maasstab, der nur an sich wäre, sich nicht durch die Entwickelung bewährt hätte, wäre keiner; denn er wäre eine unlebendige, ein für alle mal fertige Abstraction. Und so behaupte ich denn allerdings, dass erst der Erfolg das Christenthum als eine nothwendige Stufe bewährt hat. Hätte das Christenthum unterdrückt werden können, so wäre es nicht ein nothwendiges Moment in der Entwickelung des Menschengeistes. Auf die Gegenwart ist aber der Maasstab darum noch nicht beschränkt; sondern aus der zusammengefassten Summe der Bedingungen einer Zeit geht der Maasstab der Zukunft hervor. Um aber z. B. die französische Revolution nach einem Maasstabe beurtheilen zu können, muss sie erst ins Dasein getreten sein.

Michelet. Die entgegengesetzten Ansichten lassen sich sehr wohl vereinen. Jeder gegebene Zustand der Entwickelung des Menschengeistes fasst sich aus seiner unmittelbaren Existenz in den Gedanken zusammen. Dieser innere Begriff desselben ist der an-

sichseiende Maasstab desselben, welcher so gut aus der Erfahrung entspringt, als vom Bewusstsein der Denker hervorgebracht wird. Der Maasstab, den Brutus sich aus der untergehenden Königszeit der Römer entnahm, war die Republik; den Cäsar der dahinsterbenden Republik abgewann, das Kaiserthum. So ist der aus der Erfahrung geschöpfte Maasstab zugleich das vorbildende Ansich der Zukunft.

Mätzner. Der wahre Maasstab ist vielmehr die Harmonie aller Seiten der geschichtlichen Entwickelung, insofern sie in Eine Gedankenwelt zusammengefasst werden, nicht das empirische Material.

Förster. Weder dieses Individuum, noch ein Ansichseiendes, sondern der erkennende Mensch, die Wissenschaft ist der letzte Maasstab der Dinge. Was aber das Prophetenthum des Herrn Märker betrifft, ganz abgesehen davon, dass ein Prophet im Vaterlande nicht gilt, bemerke ich nur, dass der allein, welcher die Gegenwart begreift, für die Zukunft wirkt, d. h. sie schafft.

A. Schmidt. Meine beiden Herrn Gegner haben meiner Auseinandersetzung übereinstimmend den Vorwurf gemacht, dass das Ewige und Gleichbleibende, das von mir in der Geschichte angenommen werde, ein abstracter Begriff sei, unter dessen Maass ich mit Unrecht die Erscheinungen, dieses reiche Leben der Geschichte stelle, dass ich den Inhalt menschlicher Entwickelung, diesen nothwendig unterschiedenen, gegen die formelle Identität des Beharrenden in den Hintergrund dränge. Nun kann ich mir aber nichts mehr concretes Persönliches denken, als was alles concreten Lebens und Wirkens Grund und Ursach ist, was sich nicht anders offenbart, als in dem individuellen Denken und Wollen, in der individuellen Handlung, was alle Geister mit Allgewalt bezwingt und doch von jedem als sein Selbsteigenes empfunden, gedacht und verlangt wird. Was alle vernünftigen Wesen begehren und selbst der Grund dieses Begehrens ist, was nicht ergriffen werden kann, ohne dass es selbst ergreift, das sollte ein hohles Phantom des Verstandes sein? Der Gott in der Geschichte, dessen Wesen ewige Thätigkeit ist, der sich an jedes denkende und wollende Wesen ganz hingibt, in jedem von ihnen lebt, gekannt oder ungekannt, geliebt oder gehasst, er, in und durch den der Forscher denkt, der Künstler schafft, der Staatsmann des Volkes Wohl bedenkt, der Richter ein gerechtes Urtheil spricht, er, aus dessen Lebensfülle die Gedanken stammen, die einem ganzen Zeitalter seinen Glanz und seine Grösse geben, dass vor ihr die Vergangenheit erbleicht, er sollte ein ärmlicher Maasstab sein, der der Wirklichkeit nicht könnte gereicht werden? Fern sei mir eine theistische Vorstellung, wie sie Herr Michelet mir zuschreibt, wonach jeder Inhalt aus dem Absoluten ausgeschlossen werde, das Absolute da aufhöre, wo Kunst, Wissenschaft, Rechtspflege, überhaupt das sich Entwickelnde anfängt. Das Göttliche ist nicht neidisch, es gibt sich in seiner ganzen Wahrheit und Schönheit auch an das beschränkteste Verhältniss, an die geringste Arbeit des menschlichen Geistes hin; es ist ja selbst der Grund der Viel-

heit und der Totalität all der unendlich reichen Daseinsweisen, zu denen der menschliche Geist ausgebreitet ist, und doch ist's in jedem Theile ungetheilt, in jeder Seite absolut. Denn was das besondere Geschäft auf das Ganze der Aufgabe bezieht, was dem Besonderen seine eigenthümliche Vollendung gibt, das ist gerade das Unendliche im Menschen, das Göttliche. Um ihm Raum zu schaffen in der Welt, das Siegel seiner Freiheit jeder Creatur aufzudrücken, dazu geht die Arbeit des Menschengeschlechts in die unendliliche Breite, ergiesst sich in alle Seiten des Daseienden; und wo nur irgend der menschliche Geist formend, umbildend, wissend, handelnd auftritt, da ist's das Göttliche, das ihn treibt, da ist's die Freiheit, die Alles frei machen will. Also Gott ist allein der Inhalt aller Vollendung und Ausgestaltung menschlichen Wesens; er ist allgegenwärtig und ewig, aber nur weil er in jedem Theil des Raumes und der Zeit ganz ist.

Dem ersten Vorwurf meiner Herrn Gegner correspondirt ein anderer in Betreff meiner Auffassung des Menschen in der Geschichte. Auch sein Wesen soll ich in ein Formelles, rein Innerliches, und darum wohl im ganzen geschichtlichen Verlaufe sich Gleichbleibendes gesetzt, aber ganz vom Inhalt der Handlung, von ihrer Stellung in der sittlichen Entwickelung abgesehen haben. Herr Rötscher hat es bestimmt gegen mich ausgesprochen, und auch Herrn Michelet's Anfechtung meiner Auffassung läuft darauf hinaus, dass der Maasstab für Schuld und Verdienst in der geschichtlichen Entwickelung und der moralische Maasstab ein durchaus verschiedener seinen.

Wenn diese Verschiedendeit wirklich begründet ist, dann gibt es ein doppeltes Gewissen, indem für das eine das gut ist, was für das andere schlecht ist. Denn es gibt zwischen gut und böse, zwischen dem positiven und negativen Urtheil des Sittlichen eben kein Mittleres. Gibt es aber ein doppeltes Gewissen, das der Geschichte (der Gattung in ihrer Entwickelung) und das des Subjects, dann hört alle Sicherheit des menschlichen Handelns auf; wir geben die auf ewigem Fundament wurzelnden sittlichen Grundsätze gegen den Probabilismus hin, und der Jesuitismus braucht nicht mehr vor Pascal zu erröthen.

Das Gelingen oder Nichtgelingen eines Unternehmens würde zuletzt nach Herrn Rötscher den gerechten Maasstab Seitens der geschichtlichen Entwickelung abgeben: denn wo es nicht gelang, war nicht der ganze Kreis der Bedingungen gehörig ermessen, die zum Erfolg erforderlich waren: wo es aber gelang, da hat ja die Geschichte die Weihe der Nothwendigkeit gegeben. Dann hatten die Waldenser, hatte Huss Unrecht, Luther und Calvin hatten Recht, obwohl sie doch nur dasselbe wollten und aus innerer Ueberzeugung, weil es ihnen der Gott gebot, handelten. Sulla, Cäsar hatten Unrecht, aber Augustus hatte Recht. In diesem Falle ist die Sittlichkeit der Geschichte auf einen sehr willkürlichen und zufällligen Wurf gesetzt. Wenn aber die Geschichte ein solches Urtheil spricht, so hat sich das Subject gar nicht darum zu küm-

stein; gerade diese Zweideutigkeit des geschichtlichen Gerichtsspruches beweisst ganz klar, dass in ihr nicht der absolute Maasstab des Sittlichen und Wahren zu suchen ist; der muss im Subjecte liegen, denn die Subjecte machen die Geschichte. Wenn Petrus Waldus nicht mit seiner Ansicht durchdrang, so liessen sich seine tausend Anhänger, so liess sich ein Huss, ein Wiklef, ein Johann v. Wessel und Andere nicht abschrecken, sie wieder aufzunehmen; sie fragten nicht ängstlich nach den Bedingungen, nach dem Erfolge; sie fragten nichts nach dem Gerichte der Geschichte, sie fragten nichts nach dem Irdischen, sondern allein nach Gott, nach dem, was ihnen unter allen Umständen zu thun geboten war. Dieser Gott in der Menschenbrust, an dem der Mensch nur darum mit allen Kräften seiner Seele hängt, weil er an ihm ein über alle irdischen unfertigen Zustände, über alle endlichen Vermittelungen erhabenes, schlechthin vollendetes Wesen hat, dieser Gott, der das Herz ansieht, den Willen, die Triebfeder menschlichen Beginnens, der die Vollendung des Subjects und nur um des Subjects willen die Geschichte will, dieser Gott ist die Sittlichkeit, ist der ganze volle Inhalt der Sittlichkeit; erst er erfüllt wie seine Gefässe alle menschlichen Verhältnisse, die Familie, den Staat, die Arbeit, die Kunst und alles Andere. Es gibt nur Einen Gott, nur Eine Freiheit, Eine Moral; und die ist ewig und unerschütterlich, und fester, als die Grundfesten der Erde. Denn in ihrer Wahrheit ist das ganze Universum gegründet. Aus der innersten Tiefe des Christenthums ist der Satz genommen: Was hilfe mir's, wenn ich die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an meiner Seele.

Die Unendlichkeit des Subjects, seinen im göttlichen Willen ruhenden, aus ihm sich bestimmenden, nur in Gott freien Willen mache man nicht dem Bedingten, der Verkettung des Endlichen unterthan, und beuge nicht die heilige, göttliche Nothwendigkeit unter den conflexus lauter endlicher Bedingungen, die doch auch als Ganzes nie eine Unendlichkeit ausmachen. Nehmet dieses Sicherste und Gewisseste dem Menschen fort, gebt ihm dafür das Trügliche einer vom Erfolg oder einer sogenannten geschichtlichen Nothwendigkeit abhängenden Entscheidung, und ihr habt einen vollständigen Ruin aller menschlichen Verhältnisse; denn ihr habt die selbstgewisse Seele derselben herausgetrieben.

Und gesetzt, es läge in der Einsicht in die Geschichte und ihren nothwendigen Verlauf ein untrüglicher Entscheidungsgrund, so wüssten nur immer die Gelehrten, was sie thun und lassen sollen; das ungelehrte Volk, dem die Geschichtskenntniss mangelt, würde nicht mehr wissen, wo hinaus. Als ein Protestant fühle ich mich gedrungen, gegen die Bevorzugung des Gattungslebens, wie sie in der Geschichtsansicht meiner Herrn Gegner hervortritt, das Recht des Subjects zu vertheidigen, gegen den Hinweis auf den geschichtlichen Erfolg das Recht des Glaubens, der allein die Werke befruchtet und sich an seiner Seligkeit genügt, ohne nach dem Erfolg zu fragen, gegen die Tradition der gelehrten Hierarchie das Recht des Volkes, selbst aus dem Worte Gottes in seinem

Inneren, was recht und gut ist, zu entscheiden. Dass ich mit diesem absoluten sicheren Urtheil des inneren Menschen, dessen Stimme er in jedem Augenblicke hört, dem von meinen Herrn Gegnern bezeichneten Inhalt, dem geschichtlichen Stoff der Handlungen nicht zu nahe trete, leuchtet von selbst ein; denn jede Handlung ist eine bestimmte, geht in einer speciellen Sphäre, an einem besonderen Punkte der allgemeinen Verkettung menschlicher Thätigkeit vor. Diese Bestimmtheit raubt ihr den absoluten Charakter nicht; diesen hat sie aus der göttlichen Nothwendigkeit, die zu allen Zeiten und an allen Orten sich gleich und untheilbar ist. Diese göttliche Nothwendigkeit verleiht ihr die ewige Gültigkeit, die nicht untergeht, auch wenn die Geschichte als Erinnerung des Menschengeschlechts nichts davon wüsste. Die Unsterblichkeit liegt nicht in der Aufbewahrung der Geschichte, sondern in dem absoluten Werth, der der Person und ihrer Handlung zukommt.

Die Handlung, die im öffentlichen Leben vor sich geht, und einen Umschwung vieler menschlichen Verhältnisse nach sich zieht, ist nicht grösser, als die, welche ungekannt in der Stille vorübergeht. Denn nur die Stellung der erstern Handlung in der allgemeinen Verkettung, ihre Umgebung, ihre Folgen (auf die sich nie vorher untrüglich rechnen lässt), die gesellschaftliche Geltung der handelnden Person, die nicht gerade ihr Verdienst ist, macht die Handlung zu einer öffentlichen, weithin gekannten, in der Erinnerung des Geschlechts aufbewahrten, entzieht sie aber nicht dem absoluten Urtheil; denn, führte sie gleich die glücklichsten Zustände herbei, und wäre an und für sich ein Verbrechen, so bliebe sie trotz aller Folge ein Verbrechen, ja die Geschichte hat selbst oft genug noch die Rolle der Nemesis gespielt. Der Stoff so wenig, als die Folgen geben einer Handlung ihren absoluten Charakter; dieser stammt allein aus Gott, und Gott ist nicht die Form, nicht die blosse geistige Energie, er ist der allein wahre Inhalt des Sittlichen, das Gefäss mag sein, welches es wolle.

Ein dritter Vorwurf meiner Herrn Gegner betrifft die Entwickelung und die in ihr herrschende Nothwendigkeit. Ich habe die Entwickelung darauf gegründet, dass für das menschliche Subject und in Folge dessen auch für das gesammte Geschlecht nichts als sein Eigenes gelten kann, was es nicht durch seine Bethätigung errungen hat. Dadurch ist der Erkenntniss, der Kunst, der Ausbildung der menschlichen Gesellschaftsform, der Naturüberwindung, der tieferen und allseitigeren Erfassung seines Wesens und seiner Stellung zum All für den Menschen ein unabsehbares Feld der Entwickelung gegeben, in welchen er sein Sein und Haben, seinen absoluten Inhalt, den er im Bewusstsein trägt, entsprechend macht, und sein Bewusstsein selbst zum lauteren und vollkommneren Gefäss jenes göttlichen Inhalts ausarbeitet. Denn er soll denselben sich aneignen, für sich machen, an sich selbst hervorbringen. Was kann nun in diesem Entwickelungsgange das an und für sich Nothwendige sein? Nichts, als das Göttliche selbst und die aus ihm für die Gestaltung des Menschlichen abfliessenden Prin-

zipien. Sie liegen gleich Anfangs in der Idee, die der Mensch von Gott überkam; zu ihrer reinen, unvermischten Gestalt, zu ihrer einschneidenden und gestaltenden Macht werden sie erst im Lauf der menschlichen Dinge, oft erst am Gegensatz erhoben. Die Freiheit der Kirche vom Staatsabsolutismus liegt in der christlichen Idee; sie erhebt sich erst um die Mitte des elften Jahrhunderts, im Gegensatz gegen die vorhandenen Verhältnisse. Die Freiheit des Subjects in der Kirche liegt in der christlichen Idee; sie bricht erst im Kampfe mit dem Katholicismus, am Anfang des sechszehnten Jahrhunderts hervor. Diess sind unvergängliche Prinzipien, die nach rückwärts und nach vorwärts ewig sind, absolute Rechte des Menschen; sie treten mit an und für sich seiender Nothwendigkeit auf. Aber der Ausdruck, den sie sich zuerst geben, die Form, in der sie auftreten, ist im Vergleich zu dieser absoluten Nothwendigkeit eine zufällige zu nennen; sie hätte auch anders sein können, sie ist zu gleicher Zeit anders versucht worden, und ist nachher anders durchgedrungen. Aber die augenblicklichen Zustände, selbst die materiellen Verhältnisse drängten den Prinzipien eine Form der zeitlichen Existenz auf, über die sie in ihrer inneren Natur erhaben waren, und über die sie, kraft ihrer Grösse, wirklich hinausgingen. Hier haben wir also etwas in der Geschichte, dem wir an und für sich seiende Nothwendigkeit zuschreiben müssen, und etwas, dem bloss bedingte Nothwendigkeit zukommt. Es existirt in den Gesammtheiten und in ihrer Bewegung etwas Mechanisches, eine Naturnothwendigkeit; ihr geben selbst die ewigen Prinzipien ihre äussere, zeitliche Erscheinung preis, obwohl ihre innere Kraft es ist, die das Subject über jenen Mechanismus erhebt, und ihm den Gedanken ins Herz legt, der Versunkenheit des Zeitalters sich durch einen kühnen Schritt entgegenzustemmen.

Den Prinzipien allein, wie sie aus Gott entstammen, und wie sie dem Menschengeist von Anfang an eingesenkt sind, um sie für sich hervorzubringen, und sein gesammtes Sein nach ihnen zu gestalten, kommt an und für sich seiende Nothwendigkeit zu; sie sind (wie das Subject selbst in dem Entschluss zur Handlung) dem Causalnexus entnommen, und regieren das Menschengeschlecht unter den verschiedensten Bedingungen: aber sie treten, wo sie in die Erscheinung kommen, in den Causalnexus ein, in die strenge Verkettung, wo sich alles Nachfolgende auf das Vorige stützt, wie auch die freieste Handlung, so wie sie vom Entschluss zur Aeusserung kommt, alsbald dem Naturgesetz und seiner unerbittlichen Causalität verfällt. Wogegen ich mich sträube, ist die Verwechslung der an und für sich seienden Nothwendigkeit, die allein dem Göttlichen zukommt, mit der bedingten, mechanischen, endlichen. Nur in jener ist der Mensch frei, ist er Subject, ist er dem Endlichen entnommen und bewahrt er in sich die Urkraft, über jede unangemessene Zuständlichkeit hinauszugehen. Lassen wir ihn dem Mechanismus, der Entwickelung und ihrer Extreme verfallen, dann geht er von einer Bedingtheit zur andern, von einer Zufälligkeit zur andern fort, ohne je das Unbedingte zu erreichen.

Herrn Rötscher möchte ich noch besonders entgegnen, dass er doch jedenfalls den Gedanken muss voraussetzen den Bedingungen, die zu seinem sichtbaren Hervortreten nöthig sind; so waren die Grundsätze des Christenthums als Gedanken da, ehe sich die Mittel fanden, ihnen Geltung zu verschaffen. Sie beherrschen noch heute die Geschichte, und sie waren in den ersten Anfängen der Menschheit schon dem Menschen eingesenkt; es hat keinen Menschen gegeben, der nicht der Möglichkeit nach ein Geist war. Auch kann ich mir die Ansicht des Herrn Rötscher nicht zu eigen machen, dass das Wesentliche des Geistes, sein Ewiges und Nothwendiges, gerade die Entwickelung, das Anderswerden sein soll. Jede Bewegung muss doch immer die Bewegung von etwas sein. Alles aber, was ich für das Subject der Bewegung angesehen wissen will, das nennt Herr Rötscher eine Abstraction. Wie soll ich es aber erfassen, das im Andern immer anders Seiende? Wie soll ich festen Blicks diese ewige Unruhe mit den Augen des Geistes verfolgen, ich, der ich selbst von dem Strom des Prozesses fortgetragen werde? Kann ich doch nie dem Nichtseienden ein seiendes Bewusstsein, dem Veränderlichen ein Substantielles entgegenhalten. Oder kann ich das Veränderliche am Veränderlichen messen? Ich will dem vortrefflichen Kunstkenner gern einräumen, dass die Kunst nach den verschiedenen Gestalten, die das menschliche Leben angezogen, nach dem Charakter des Zeitalters, nach der Fassung der Ideale, nach denen das Menschengeschlecht rang, eine andere gewesen ist; ich will sagen, dass die Unendlichkeit und schöpferische Fülle des künstlerischen Gedankens im Menschen sich gerade darin ausprägt, dass keinem Alter der Menschheit die Kunst gefehlt hat, um seine Eigenthümlichkeit verklärt wieder zu geben; aber nie kann ich mit ihm behaupten, dass die Idee des Schönen erst dann der Menschheit werde gegenwärtig sein, wenn alle Zeitalter ihre Kunst werden gehabt haben. Sie liegt ursprünglich in der menschlichen Seele, sie war dem Homer so nahe, wie unserem Göthe; Homer würde Homer sein, und die Kunst vollkommen repräsentiren, wenn auch kein Shakespeare gefolgt wäre, und dieser hätte seine Bedeutung, wenn ihm auch kein Sophokles voraufging. Eine Harmonie wird dadurch an sich nicht schöner, dass andere Harmonien existirten; und keine Harmonie ist schöner als die andere. Ihre Vollendung liegt gerade darin, dass sie Harmonie ist.

Michelet. Herr Al. Schmidt beginnt seine Antwort darauf, dass wir das Göttliche, was er zum Bewegenden der Weltgeschichte macht, eine Abstraction nannten, mit einem Erguss des blühendsten Pantheismus; was wir uns schon gefallen lassen können. Er schwört zur Fahne der absoluten Immanenz, indem er sagt, dass das Absolute „sich nicht anders offenbart, als in dem individuellen Denken und Wollen;" was Herr Gabler nicht billigen wird. Wodurch wird dieses Göttliche aber, ich frage es, „ein Concretes, Persönliches?" Doch wahrlich nur durch den jedesmaligen Zeitinhalt, in welchem es sich offenbart, nicht aber durch das ge-

meinsam Bleibende aller Zeiten; welches eben eine Abstraction ist. Ist das Absolute aber, wie Herr Schmidt sehr richtig bemerkt, mit der ganzen Fülle seines Inhalts in jeder zeitweiligen Erscheinung, so ist das doch nur das jedesmal Absolute, wie sich der totale Inhalt in dieser bestimmten Form ausprägt, welche die gerade auf der Höhe der Zeit stehende Seite des absoluten Inhalts ist. Dann darf dieser aber nicht zu dem hohlen Wort „Freiheit" potenzirt werden, woraus Herr Schmidt ausdrücklich jeden concreten Inhalt entfernt wissen wollte. Ist er aber darin, wie unser Gegner jetzt zugebend behauptet, dann gehört der wechselnde Inhalt mit zum Absoluten. Aus diesem ersten Dilemma fordere ich Herrn Schmidt auf, sich herauszuwinden.

Statt dessen greift er uns an, wirft uns doppeltes Maass und Gewicht vor, indem wir die subjectiv-moralische Imputation und das Heroenrecht der weltgeschichtlichen Individuen unterscheiden. Ja, doppeltes und dreifaches Recht unterscheiden wir, indem — bis jetzt wenigstens — der Staat höher, als das Individuum, und das Recht des Weltgeistes das höchste ist. Nehme ich also auch an, dass Sokrates und die Athener, die ihm den Giftbecher zuerkannten, gleiche moralische Berechtigung hatten (jede Seite vertheidigte das Recht ihrer freien Ueberzeugung), so ist doch welthistorisch Sokrates' Standpunkt höher berechtigt. Warum? Nicht durch die Energie seiner Freiheit, sondern durch die höhere Entwickelung seines Inhalts; und dieser ist gerade das Göttliche daran. Cato's sittliche Grösse, der moralische Werth seiner Handlung ist gewiss höher, als Cäsar's Langen nach der Kaiserkrone. Aber noch jetzt benennt die Welt, wie Wallenstein sagt, mit seinem Namen das Höchste, was sie hat. Cäsar siegte, weil er das höhere Recht des Weltgeistes auf seiner Seite hatte. Nach Herrn Schmidt ist es zufällig, dass nicht auch Cato gesiegt hätte. Wem wird dann das Sprechen von dem Walten der göttlichen Vorsehung ein leerer Schall und eine klingende Schelle? Dem Philosophen oder dem Theologen? — Doch kaum hat Herr Schmidt uns doppeltes Maass und Gewicht vorgeworfen, so bedient er sich selber desselben; nur dass, statt wir das Urtheil der Geschichte über die Moralität des Individuums stellen, er das Verhältniss umkehrt: „Die Zweideutigkeit des geschichtlichen Gerichtsspruchs beweist ganz klar, dass in ihr nicht der absolute Maasstab des Sittlichen und Wahren zu suchen ist; der muss im Subjecte liegen." Möge nun Herr Schmidt den Maasstab der Geschichte etwa eine untergeordnete Sittlichkeit nennen, oder derselben gar alle Sittlichkeit abstreiten, von der Verschiedenheit der Maasstäbe, die er bekämpfen wollte, wird er sich nicht befreien können; und es ist abermals seine Sache, diesen Weichselzopf zu entwirren.

Ich selbst habe schon darum kein doppeltes Gewissen eingeführt, weil in dem Rechte der Geschichte die Form des Gewissens gar nicht mehr gilt. Der Held, der in den Schicksalstopf der Zukunft greift und das Richtige trifft, was an der Zeit ist, verdient den Lorbeerkranz der Geschichte, wenn ich auch die Krone des

moralischen Verdienstes seinem unterliegenden Gegner aufsetzen muss. Dass Herr Schmidt aus meines Freundes Rötscher Gedanken: „wo es nicht gelang, war nicht der ganze Kreis der Bedingungen gehörig ermessen, die zum Erfolg erforderlich waren," die Consequenz zieht, Huss hätte dann Unrecht, Luther und Calvin Recht gehabt; so sieht mir das so aus, als wenn bei Erstürmung einer und derselben Festung die Recht hätten, welche eindringen, während die Gefallenen Unrecht behielten. Im Gegentheil, diese waren die Kühnsten, welche zuerst die Leiter erstiegen, und Hussens moralisches Verdienst so vielleicht grösser, als das der glücklichen Reformatoren, wenn er auch einen historischen Anachronismus beging. Wer aber einen solchen dem absoluten Inhalt nach begeht, also z. B. eine längst abgelebte Gestalt des Weltgeistes wieder in's Leben zaubern wollte, und sich über die Ungunst der Umstände, welche sein Unternehmen misslingen liessen, mit dem stillen Verdienst der moralischen Grösse seiner guten Absichten zu trösten suchte, könnte man nur einen historischen Pinsel nennen.

Den inneren Maasstab des Subjects, wie es sich ihn durch Wissenschaft errungen, ziehe dann auch ich, als Protestant, dem unfertigen Maasstab der bestehenden Verhältnisse im noch nicht vollendeten Entwickelungsgange der Geschichte vor. Wenn das handelnde Individuum aber auf den Geist pocht, den es im Innern fühlt, so kann doch, ob er ächten Stoffs, und nicht etwa ein trügerischer Geist der Hölle ist, nur dadurch klar werden, dass er auch in der Wirklichkeit die Entwickelung des Menschengeschlechts weiter führt. Der wahre Maasstab ist also die innere Sittlichkeit des Subjects in Harmonie mit der Feuerprobe des Erfolgs. An ihren Früchten aber werdet ihr sie erkennen!

Ich wiederhole es endlich, Herr Schmidt thut mir Unrecht, wenn er mir eine Bevorzugung des Gattungslebens vorwirft. Die Entwickelung des Geschlechts in der Geschichte ist das Mittel, der *medius terminus,* damit die gegebene Vollendung der absoluten Persönlichkeit im Individuum zu einer aus der subjectiven Freiheit des Einzelnen herausgeborenen Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes sich gestalte. Also erst wenn das, was Herr Schmidt die ewigen Prinzipien nennt, sich in die Wirklichkeit begeben hat, ist das wahrhaft Göttliche vollendet, während Herr Schmidt allein die Prinzipien in ihrem eingehüllten Ansich das Göttliche nennt. Darin sitzt der ganze Knoten des Streits. Da er nun, abschwörend den Theismus, eine jenseitige Wirklichkeit dieser Prinzipien läugnet, wo haben Sie sie dann? Das ist die dritte Frage, die ich an Herrn Schmidt stelle.

Rötscher. Ich habe mich in der Replik auf die Vertheidigung des Herrn Al. Schmidt nur auf sehr Weniges zu beschränken, da ich mich mit dem von Herrn Michelet Ausgesprochenen durchaus in Uebereinstimmung befinde. Schon Herr Michelet hat auf Herrn Schmidt's Folgerung, dass, von unserem Standpunkt aus, man genöthigt sei, ein doppeltes Gewissen anzunehmen, diese Folgerung in ihrem ganzen Umfange adoptirt. Auch ich muss mich

und zwar ganz in Uebereinstimmung mit der Geschichte, damit einverstanden erklären. Wird nicht Herr Schmidt selbst, je nach den Sphären, die von einem Individuum verletzt werden, auch eine verschiedene Schuld, und damit auch ein verschiedenes Bewusstsein dieser Schuld zugeben? Fällt derjenige, welcher gegen das bestehende Sittengesetz handelt und dafür zur Rechenschaft gezogen wird, nicht einem ganz anderen Recht anheim, als derjenige, welcher durch die Bewegung des Weltgeistes überwältigt und zum Bekenntnisse seines Irrthums durch die Macht der Wirklichkeit gezwungen wird? Kann das Schuldbewusstsein des Ersteren mit dem des Letzteren auf Eine Linie gestellt werden? Ja, kann eigentlich bei einem geschichtlichen Helden, welcher der Bewegung der Wirklichkeit erliegt, der also immer auch eine gewisse Schuld hat, streng genommen, von Vorwürfen des Gewissens die Rede sein? Ist der unterliegende Held geistig frei genug, um sich ganz objectiv zu betrachten, so darf er sich doch nur eingestehen, die Zeit nicht ganz verstanden, also etwas gewollt und behauptet zu haben, was nicht durchzuführen war. Sein Schmerz wird immer tragischer Art sein, himmelweit unterschieden von den Gewissensbissen desjenigen, der gegen ein bestehendes Sittengesetz gesündigt, und, aus seiner Leidenschaft erwachend, sich als einen Verletzer des Gebots empfindet. Wenn Napoleon z. B. sich als denjenigen bezeichnete, der die Freiheit, aus der er hervorgegangen, nicht heilig gehalten hat, der in einem Wahne stand, wenn er meinte, durch die Kaiserkrönung und durch die Vermählung mit der Kaiserstocher die Kluft, die ihn von dem legitimen Königthum trennte, ausgefüllt zu haben: so ist solch ein Schuldbewusstsein doch wohl himmelweit von der Gewissensangst unterschieden, welche Hamlets Oheim empfindet, nachdem er durch Mord sich der Krone bemächtigt hat. Es ist nicht bloss ein quantitativer, sondern ein qualitativer Unterschied im Schuldbewusstsein Beider, weil das Recht, dem Beide anheim fallen, ein schlechthin unterschiedenes ist. Wenn Herr Schmidt daraus folgert, dass bei solcher Annahme alle Sicherheit des Handelns aufhöre, so muss diess für die weltgeschichtlichen Charaktere unbedingt zugegeben werden. Wer aber auf der Höhe der Geschichte steht, bestimmt sich nicht aus dem bestehenden Recht und Gesetz, sondern er zerbricht es, um ein neues Recht, eine neue Norm an die Stelle zu setzen. Für einen solchen ist das, was für die anderen Menschen eine absolute Norm ist, kein Gesetz, weil er, vermöge des Majestätsrechts des Geistes, ein höheres Gesetz in sich selbst birgt, das er verwirklicht. Für den Helden ist also auf seiner Höhe der ganze Umfang des Bestehenden und der daraus folgenden Verbindlichkeit des Handelns wankend geworden. Ja, das Recht der Idee kann ihm sogar gebieten, das ganze bestehende Recht zu verletzen, und durch diese Verletzung des Rechts, welche den untergeordneten Naturen Gewissenspein macht, sich in seinem höchsten Beruf zu fühlen. Oder meint etwa Herr Schmidt, Louis Philipp hätte sich mit seinem Gewissen herumge-

schlagen, als er die Krone Frankreichs annahm, als er eine von einem untergeordneten Standpunkt aus verwerfliche, unrechtliche Handlung vollbrachte, sich das Eigenthum eines Anderen zuzueignen, über welches Niemand das Recht hatte, zu verfügen? Er verletzte das bestehende Recht, er musste mit dem Gewissen in gewöhnlichem Sinne in Collision kommen, aber er vollbrachte, indem er das gemeine Recht mit Füssen trat, ein höheres Recht; er gab sich an das Wohl der Nation hin, er erkannte das Wohl Frankreichs als die einzige Norm seines Verhaltens. Kein bestehendes Recht und Gesetz sagte ihm, was er thun oder lassen sollte; er musste sein Verhalten aus der Tiefe des geschichtlichen Geistes schöpfen.

Am Schluss erlaube ich mir noch, ein Missverständniss zu berühren. Nach Herrn Schmidt scheint es, als hätte ich behauptet, die Idee des Schönen werde erst dann der Menschheit gegenwärtig sein, wenn alle Zeiten ihre Kunst werden gehabt haben. Wäre diess meine Ansicht, so hätten wir die Kunst nie, weil ihre Erscheinung erst an das Ende der Tage verlegt würde. Gerade nach uns ist die Idee aber nur, insofern sie in Raum und Zeit erscheint, also in jedem Momente in begrenzter Gestalt vorhanden ist, aber zugleich in keinem Momente schlechthin erschöpft wird. Also die Idee des Schönen ist in Homer, Sophokles und Shakespeare ebensowohl ganz (sie sind nicht nur Annäherungen an die Idee, so dass die letztere ausserhalb der Wirklichkeit der Kunst stände; die Idee ist vielmehr aufgegangen in diese bestimmte Form, und gar nicht noch für sich hinter derselben), als sie auch zugleich in keinem einzelnen Künstler und keiner einzelnen Zeit schlechthin erschöpft ist; denn dann wäre eine weitere Entwickelung und Gestaltung unmöglich. Die Idee ist aber nur wirklich in der ganzen Fülle der Kunsterscheinungen, deren jede zugleich die Idee ausdrückt, aber als eine bestimmte Ausdrucksweise der Idee auch zugleich über sich hinausweisst, und in den folgenden Künstlern ihre Vervollständigung in dem Sinne findet, dass ein neuer Ausdruck der Idee des Schönen einen bisher noch nicht aufgeschlossenen Reichthum desselben öffnet, ohne desshalb der tiefern Erscheinung die Bedeutung zu rauben, die Idee ebenfalls in bestimmter Gestalt ausgedrückt zu haben. Diess von der Kunst Gesagte gilt natürlich von allen Sphären des Geistes. Diese Bemerkung dient vielleicht dazu, mich hierüber mit Herrn Schmidt über einen so wesentlichen Punkt zu verständigen.

A. Schmidt. Herrn Michelet gegenüber sehe ich mich zunächst veranlasst, in Abrede zu stellen, als hätte ich irgend eine Concession gemacht und sei von meiner anfänglichen Behauptung abgegangen. Ich bin in meiner Vorstellung der Sache von Anfang an ebenso tief in der Immanenz, wie in der Transscendenz gewesen; eines ist nicht wider das andere, wenn man auf die Ergründung eines realen Verhältnisses Gottes zur Welt ausgeht. Wozu doch gehen wir immer auf diesen Verstandesgegensatz zurück, der schon vor der Speculation des Aristoteles zerfällt, des Aristoteles, der

den Begriff, den Zweck ebenso tief der Materie eingeboren denkt, so dass diese, verlangend nach Form, nach Wirklichkeit strebt, wie er ihn als reine Energie, als unbewegten Beweger dem Werden entreisst. Und nun gar seit dem Eintritt der christlichen Weltanschauung, wo das Menschliche seine nicht bloss eingebildete, seine wirkliche Vollendung in Gott erhalten hat, wo Gott als Inhalt menschlichen Selbstbewusstseins, menschlicher Freiheit gewusst und gewollt wird, warum zersetzen wir fortwährend untrennbare Seiten eines und desselben Begriffs? Warum sucht Herr Michelet meine Ansicht bald unter die eine, bald unter die andere Seite des fingirten Gegensatzes zu rangiren, als wenn ich einmal „die Prinzipien in ihrem eingehüllten Ansich das Göttliche nenne," da mir doch die Prinzipien nie ein blosses Ansich sein können, und dann wieder für die Prinzipien, indem ich „ihre jenseitige Wirklichkeit leugnete," gar keine Stelle mehr finden könnte. Wenn Aristoteles gegen Plato sagte, die Substanz könne nicht von dem getrennt sein, dessen Substanz sie ist, wenn er dem Plato vorwarf, es mangle seinen Ideen die Ursache der Bewegung, wenn er die Wirklichkeit des Begriffs im Realen nachwies, so wird ihn doch wohl Herr Michelet nicht mit der Frage confundiren wollen, mit welcher er zuletzt meine Ansicht zersetzen will? Ich habe mich aber in diesem Punkte ganz übereinstimmend mit Aristoteles ausgesprochen.

Verwandt mit diesem Punkte ist ein anderer, wo mir gleichfalls Herr Michelet einen Abfall von der zuerst ausgesprochenen Ansicht zutraut. Ich soll die Freiheit zuerst ganz inhaltslos gedacht, nachher sie erst mit concretem sittlichen Inhalt erfüllt haben. Ich gestehe, es würde mich tief reuen, wenn ich je die grösste Errungenschaft der Platonischen Dialektik aus dem Auge gesetzt hätte, dass die Idee stets die in sich und aus sich bestimmte, dass sie Fülle des Lebens und der Bewegung in sich sei, dass sie nicht Eine Idee, dass sie eine Ideenwelt sei. Es müsste mich ja selbst die formale Logik beschämen, indem sie dem Begriff nicht allein Inhalt, sondern auch Umfang zuschreibt. Und wenn Aristoteles die Natur als die Wesenheit desjenigen bezeichnet, was an sich selbst in sich das Prinzip der Bewegung hat, ist darum je von ihm Natur oder Bewegung inhaltslos gedacht worden? wenn ich die Freiheit als die Substanz alles Menschlichen bezeichnete, habe ich sie jemals regungs- und bewegungslos gefasst? Vielmehr ist sie mir die in allem menschlichen Sein, Denken und Wollen erzeugende Energie.

Aber so gewiss ich die Freiheit nie inhaltslos, sondern als ewige Lebensfülle, als schaffend und durchdringend allen Stoff menschlicher, sittlicher Zustände gedacht habe, und so wenig ich sie an einen τόπος νοητός ausserhalb des Werdens und der Bewegung gestellt habe, so entschieden muss ich mich der Vorstellung entgegensetzen, als wenn sie je in ihrer Substanz und gesammten Natur an sich selbst ein Anderes werden, als ob sie zeitlich verschieden sein könne.

Was soll zu den Worten des Herrn Michelet, dass doch „nur das das jedesmalige Absolute sein könne, wie sich der totale Inhalt in der bestimmten Form ausprägé," — was soll hierzu die Wissenschaft sagen, die Wissenschaft, von der doch Plato wohl für alle Zeiten richtig gesagt und darin sich der Beistimmung aller Denker alter und neuer Zeit erfreut hat, dass ihr Gegenstand ein fester, unwandelbarer sei? Denn ohne einen solchen müsse auch das Wissen von ihm sich verändern, also aufhören, ein Wissen zu sein, — dass ihr Inhalt das schlechthin Wirkliche, das Seiende, das nicht Getheilte, das nicht mit dem Gegensatz Behaftete, und darum überaus Sichere und Gewisse sei? Kann wohl das für sich Gegenstand der Wissenschaft sein, was erst in ferner Zukunft soll ein Wirkliches werden, was erst dereinst, nach dem Ausdrucke des Herrn Michelet sich in die Wirklichkeit begeben, die Vollendung des Göttlichen herbeiführen soll? Gegenstand der Wissenschaft ist allein das Wirkliche, und — nur allein durch dieses und sein ewiges Maass — das Mögliche. Die Geschichte ist Object der Wissenschaft nur, weil wir von dem ewig wirklichen, vollendeten Absoluten wissen; darum verstehen wir auch die Bewegung des endlichen Geistes aus seiner Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Diess muss ich auch gegen Herrn Rötscher sagen, dessen Bewegung (Prozess) ohne einen unbewegten Beweger mir schlechthin unbegreiflich ist. Es ist mir rein undenkbar, wie ein Bewusstsein selbst in der Bewegung fortgerissen, ohne jeden sicheren Halt in sich, die dahinströmende Bewegung erfassen und fürs Denken zum Stillstand bringen soll; Herr Rötscher muss nothwendig etwas unterschieben, was nicht in seinen Prämissen von dem ewigen Prozess liegt. Jedenfalls wird er doch mit Aristoteles zwischen dem Bewegten und Bewegenden unterscheiden müssen; dann wird er aber durch den stringentesten Beweis desselben Denkers (in der Physik und Metaphysik) zur Annahme eines ersten Bewegenden getrieben, das nicht wieder durch Anderes bewegt wird. Auch hat durch seine Erörterung, dass das Bewegende immer schon sein müsse, was das Bewegte erst wird, Aristoteles die Ausflucht abgeschnitten, dass das Bewegte sich gegenseitig bewege.

Wie nach meiner Ansicht Entwickelung in der Geschichte und die Unwandelbarkeit der inhaltsvollen Freiheit sich mit einander vertragen, habe ich früher auseinandergesetzt; es ist diess von meinen Herren Gegnern nicht angegriffen worden. — Dass ich dem Subject die Entscheidung aus irgend einer inhaltsleeren Geistesenergie in die Hand gebe, bleibt mir so fern, wie es Herr Michelet abwehrt; der Geist kann sich nur aus seiner inhaltsvollen Substanz entscheiden, und die Entscheidung betrifft immer bestimmte Verhältnisse, betrifft also selbst Bestimmtes, aber auch die ewige sittliche Idee ist stets eine absolut in sich bestimmte. Die Entscheidung aus ihr ist also eben so untrüglich, für alle Zeiten gültig, wie sie haarscharf bestimmt ist. Die Entscheidung des Subjects darf also nicht in einer formellen Selbstgewissheit beruhen,

sondern nur in der Gewissheit von der sittlichen Idee, in ihrem absoluten In-sich-Bestimmtsein. Herr Michelet zieht auch den Maasstab des Subjects dem unfertigen Maasstab der bestehenden Verhältnisse vor, und ich freue mich herzlich, in diesem hochwichtigen Punkte mit ihm eins zu sein. Auf diesem Vorzug beruht das nicht blosse geschichtliche, wie Herr Michelet will, sondern auch das moralische, das absolute Recht des Sokrates den Athenern gegenüber. Will Herr Michelet den Erfolg mit dazu nehmen, so habe ich nichts dawider in dem Sinne, dass der Erfolg nichts Anderes ist, als der nothwendige Sieg der in einer Handlung, in einem Gedanken zu Tage gekommenen sittlichen Idee; der Erfolg ist nur Folge, er setzt der Wahrheit und ihrer Gewissheit nichts hinzu, und er könnte auch augenblicklich wegfallen, er ist der Wahrheit zufällig, wenn auch nicht für die endliche Entscheidung der Geschicke der Menschheit.

Also der geschichtliche Erfolg, den auch das Subject bei der Zufälligkeit der vielen in der Geschichte in einander übergehenden Ursachen, nicht voraus wissen kann, darf nie für das Subject die Entscheidung abgeben. Luther liess sich durch Huss' tragisches Ende nicht abschrecken, weil er wusste, dass das göttliche Recht auf seiner Seite war. Der Gedanke eilt den Zuständen voran, und macht sie neu; er ist der der Entwickelung voraufgehende Zweck, der den Zusammenhang der Causalität umstürzt, den Mechanismus blind dahintreibender geschichtlicher Kräfte unterbricht.

Herr Rötscher hat den Vorwurf, den ich wider ihn wegen der nothwendigen Annahme eines doppelten Gewissens erhob, nicht allein adoptirt, sondern hat noch seine früheren Aussagen überboten.

Nach ihm ist der geschichtliche Held durchaus eine eximirte Person; er hat das Privilegium, jedes bestehende Recht zu verletzen und ist jeder Controlle des Gewissens entbunden. Da nun jeder Mensch in sich die Möglichkeit eines geschichtlichen Helden trägt, und er nicht wissen kann, wo und wann diese seine Rolle anheben wird, ob sie nicht schon angehoben hat, ja, da factisch jeder Mensch eine geschichtliche Person ist, so muss er sich früh gewöhnen, das Sittengesetz um des allgemeinen Besten willen umzukehren, gleich dem frommen Diebe, dem heiligen Crispinus. Kann aber wohl einer Nation durch ein Verbrechen geholfen werden? Hat Frankreich nicht gebüsst für den Mord des Prinzen von Enghien? Haben die politischen Unthaten Napoleons der Nation bleibenden Segen gestiftet? Ist (um auf ein früheres Beispiel Herrn Rötschers einzugehen) der achtzehnte Brümaire für Bonaparte etwa ehrenvoller, wenn auch glücklicher, als die Ordonnanzen für das Ministerium Polignac? Und sollen wir etwa bei der Thronbesteigung Louis Philipp's von dem Ehrgeiz der Familie Orleans, mit der sie längst nach dem Throne getrachtet, und von der Gier ganz absehen, mit der er nach der Krone griff, welche sein grosser Wohlthäter, der abdankende König, durch seinen Einfluss als Generallieutenant des Königreiches, auf das Haupt des unmündigen Heinrich gesetzt wissen wollte? Ich möchte wissen, warum uns doch

das Andenken Washingtons so ehrenvoll geblieben ist, wenn wir nicht auch für bürgerliche, moralische Grösse geschichtlicher Helden einen Maasstab hätten. Gewiss aber bleibt es, dass, wenn wir diese relativ, zufällig grösseren Erscheinungen eximiren, die Gerechtigkeit erfordert mehr oder weniger, allen Andern ein Gleiches widerfahren zu lassen.

Mit dem zuletzt von Herrn Rötscher Gesagten könnte ich mich einverstanden erklären, wenn nicht seine von mir bekämpfte Grundansicht vom ewigen Prozess durchschimmerte.

Michelet. Ich kann mich, um Herrn Schmidt vollständig auf seine Replik gegen mich zu antworten, statt aller weiteren Erörterung, auf folgende drei Bemerkungen beschränken.

Erstens. Es ist doch auffallend, dass Herr Schmidt den Satz des Aristoteles, die Substanz könne nicht von dem getrennt sein, dessen Substanz sie sei, zu Gunsten seiner eigenen Ansicht anführt, welche eben so tief in der Transscendenz, als in der Immanenz stecke. Aristoteles hat vielmehr Ernst damit gemacht, die Ausserweltlichkeit der Form oder des Zwecks gänzlich aufzuheben, während die Platonischen Ideen, wie das, was Herr Schmidt die ewigen Prinzipien nennt, in einem Helldunkel zwischen Diesseits und Jenseits schweben; welches Helldunkel Herr Schmidt dann seine wahrhafte Auflösung des Verstandesgegensatzes von Transscendenz und Immanenz nennt.

Zweitens. Wäre es Herrn A. Schmidt Ernst mit der Lehre des Plato, wonach die Idee eine in sich und aus sich bestimmte sei, so würde er nicht den historischen Stoff, der den einzigen Inhalt der Entwickelung bildet, vom Absoluten noch immer ausgeschlossen wissen wollen. Denn erst das, wozu sich die ewigen Prinzipien im Laufe der Zeiten bestimmen, oder sich offenbaren, macht ihren concreten Inhalt aus. Oder hat das Absolute jenseits seiner Offenbarung noch einen sonstigen Inhalt? Dann müsste Herr Schmidt uns diesen entwickeln können; davon ist aber keine Spur in allen seinen Erwiderungen anzutreffen.

Endlich drittens das Leugnen des Anderswerden im Absoluten (welches übrigens ganz consequent ist, wenn ihm der bestimmte Inhalt fehlt), ist nichts als die alte Lehre, dass Alles Eins sei, die auch Schelling wieder aufgenommen; und wenn Plato als heidnischer Philosoph nur die Unwandelbarkeit der Einen Substanz begreifen konnte, so ist es eben Aufgabe der christlichen Philosophie, die Wandlung des Absoluten ins Endliche, Veränderliche, die Fleischwerdung des Worts zu begreifen. Ich darf daher auch Herrn Schmidt durchaus nicht zugeben, dass die Wissenschaft sich nicht mit Zukünftigem beschäftigen könne. So gewiss die Philosophie den Gedanken-Gehalt der Lehre von den letzten Dingen in der Theologie ergründen muss, so gewiss eine Philosophie der Weltgeschichte mit ihrem noch nicht erreichten Ziele dargestellt werden kann (wovon Plato freilich keine Ahnung hatte), so gewiss geht die Wissenschaft auch auf Zukünftiges, aber frei-

lich immer nur auf das Vernünftige darin. Wenn schliesslich gegen Herrn Rötscher's historische Beispiele, in einer neuen moralischen Kleinmeisterei der Geschichte, der Ehrgeiz der Familie Orleans „dem grossen Wohlthäter" Ludwig Philipps, Carl dem Zehnten, gegenüber urgirt wird, so war dem Bürgerkönig der Glanz Frankreichs in den letzten drei Lustern und dessen Recht ein verzeihenswürdiger Inhalt seines Ehrgeizes, während der Philosoph von Holyrood auf eine unverzeihliche Weise seines Volkes köstlichstes Freiheit-Palladium zerriss und es dafür noch in Blut ertränken wollte. Fasse ich so die moralische Beurtheilung der Absichten dieser Personen nun auch ganz entgegengesetzt, als Herr Schmidt, ändert diess wohl im Mindesten den historischen Werth ihrer Thaten? Keineswegs.

Mätzner. Was Herr Michelet den bestimmten Inhalt des Absoluten nennt, ist immer nur die menschliche Seite in der Geschichte, das aus dem Absoluten herausgesetzte Differente. Weil aber das Absolute selbst in diese Differenz nicht zerfällt, so ist, da Erkennen ohne ein solches Unterscheiden nicht möglich ist, das Absolute als solches, d. h. als Subject der Wahrheit, allerdings unerkennbar, wenn ich auch die Erkennbarkeit der Wahrheit selbst nicht leugnen will.

Michelet. Ich frage nach dem Gehörten Herrn Schmidt, ob er nicht vor dieser ganz richtigen Consequenz seiner Ansicht erschrickt, da sie ja die ganze Existenz der Philosophie in Frage stellt.

Mätzner. Zögert auch Herr Schmidt, diese Consequenz zu ziehen, ich adoptire sie unbedenklich als meine Ansicht, möchte jedoch zum Schluss der Debatte noch einige Worte hinzufügen, welche meine früheren Bemerkungen über die Rede des Herrn Dr. A. Schmidt in das rechte Licht zu setzen geeignet erscheinen dürften.

Ich habe nämlich bei meiner Entgegnung wesentlich die Form der vorliegenden Abhandlung in's Auge gefasst, und darzulegen versucht, dass in ihr die Form des speculativen Urtheiles nicht mit logischer Schärfe festgehalten worden sei.

Zunächst kann nämlich dieses Urtheil lediglich als die Uebersetzung einer Vorstellung (des Subjectes) in eine andere (das Prädikat) aufgefasst werden. Diese Auffassung ist eben so richtig, als sie die äusserlichste unter allen ist — es ist die Auffassung des Urtheiles als Definition.

Eine tiefere Auffassung ist diejenige, wonach das Prädikat als durch das Subject selber gesetzt, oder als seine Bethätigung gilt. Diese Auffassung ist nicht ohne die Ausscheidung des subjectiven Elementes möglich, womit die erst genannte behaftet ist — es ist die Erfassung des Urtheiles als eines genetischen.

Aber auch diese Erfassung ist noch nicht die ächt speculative: es ist noch weiter zu gehen. Nicht nur muss das Prädikat der blossen Vorstellung des Urtheilenden entnommen werden, nicht nur als That und Werk des objectiv gefassten Subjectes erscheinen,

sondern das Urtheil muss ein wahrhaft identisches werden, worin die Aufhebung beider Seiten des Urtheiles, innerhalb seiner selbst zur lebendigsten Einheit des Unterschiedenen wird.

In dem speculativen Urtheile des Redners wird nun Gott oder das Absolute selber das Subject, dem die Freiheit als Prädikat beigelegt wird. Aber im speculativ-identischen Urtheile kann dem Absoluten keine einzelne Kategorie als solche im Sinne des Prädikates zukommen, da ihm vielmehr alle Kategorien schlechthin als Prädikat gebührten. Und es dürfte nicht etwa die Idee der Freiheit in willkürlicher Weise als der Ausdruck aller Kategorie vom Redner gefasst worden sein.

Hier aber habe ich nun auch mit den Gegnern des Herrn A. Schmidt zu rechten. Sie haben den eben berührten Mangel allerdings ebenfalls hervorgehoben, nicht aber eben so berücksichtigt, dass in dem Urtheile, um welches es sich hier handelt, nicht vorzugsweise das Prädikat, sondern die Momente des Urtheils überhaupt und deren Beziehung in's Auge zu fassen waren. Das Absolute als Subject ist nicht nur als in seinem Prädikate erschöpft zu fassen, so dass in der That nun das Prädikat das ganze Interesse des Geistes ausmachte, das Subject aber und das Setzen der Identität des Unterschiedenen nun nicht mehr zu berücksichtigen wäre. Die Gegner haben es nur mit dem Prädikate und seinem Begriffe, nicht aber mit dem Urtheile zu thun.

Das absolute Subject ist nur dadurch Prädikat, dass es sich zum Prädikate macht, und nur dadurch Subject, dass es sich im Prädikate hat; dieses Doppelsein oder Doppelthun ist erst seine Einheit.

Wenn aus diesem speculativen Faktum, was durch die Natur des Urtheils, des Denkens selbst mit Nothwendigkeit gesetzt wird, die Folgerung gezogen wird, dass nun dem Subject im speculativen Urtheile das wesentliche Interesse zugewendet wird, oder wohl gar, dass hiermit die Behauptung eines isolirten göttlichen Individuums verbunden sei, so ist diese Behauptung ungerechtfertigt: und wenn daran die Frage geknüpft wird, wie denn dieses so wichtig gewordene Subject beschaffen sei, so mag getrost behauptet werden, dass das speculative Denken hierauf keine Antwort habe, und dass mit dem Aussprechen des speculativen Faktums in der That noch weder das Subject, noch das Prädikat des absoluten Urtheiles begriffen sei.

Das aber mag als begriffen feststehen, dass der Mensch nicht das absolute Subject ist, und dass die Entwickelung der Menschheit auf dem Boden der Natur nicht die Entwickelung des Absoluten als solchen darstellt: das Faktum des Absoluten steht immer bereits hinter der steten, werdenden Gegenwart der Geschichte. Soll der Begriff der Entwickelung auf das Absolute übertragen werden, so ist es eben nur als entwickelt zu fassen, weil es sonst als unentwickeltes Absolute nicht das Absolute mehr wäre. Während im Absoluten die ideelle Selbstgewissheit als das ewige Resultat gesetzt ist, tritt in der Geschichte der Menschheit die Un-

genügsamkeit des idealen Lebens hervor, und während dort die Erkenntniss zugleich die Voraussetzung des Erkennens ist, wird hier die Erkenntniss nur zum Resultate des Erkennens. Und wie das Absolute die Natur für die Natur ausser sich selber kommen lässt und sich selber dagegen als ihr stetiges Gesetz für sich bewährt, so lässt es dagegen die That für die That zu sich selber kommen und bewährt sich dennoch als ihr stetiges Maass für sich selber — und die Befriedigung, welche die Geschichte erstrebt, ist eben nichts anders, als die Erkenntniss dieses Maasses und jenes Gesetzes. So ist in der Natur, wie in der Geschichte, das Absolute auch geoffenbart, auch schaffend und wirkend, ohne zur Natur oder zur Geschichte herabgesetzt zu sein; in diesem Sinne mag auch das Absolute frei von der Natur und der Geschichte genannt werden, obwohl es beide setzt und in beiden sich selber manifestirt.

III.

„Die geschichtliche Entwickelung ist allerdings ein steter Fortschritt des Geistes, sowohl in seinem eigenen Selbstbewusstsein, als in der Bethätigung seiner vernünftigen Freiheit (Entwickelung des Begriffes der Menschheit zur Realisirung ihrer Idee): aber eben damit auch zugleich eine Rückkehr, nämlich zum Absoluten, welches, als absolutes energirendes Vernunftgesetz ebenso der Fels ist, an welchem alles Vernunftwidrige zerschellt, als der ewige Maasstab, an welchem alle Entwickelung und alle geschichtlichen Erscheinungen zu messen sind."

IV.

„Das Ziel aller menschlichen Entwickelung ist die durch die Freiheit oder den freien Geist zu bewirkende Einführung und Verwirklichung der Vernunft in allen Theilen, Sphären und Richtungen des menschlichen Lebens; die Bewegung von der ansichseienden Vernünftigkeit durch ihre allseitige Realisirung zu ihrem vollendeten Fürsichsein; — ein Ziel, welches, wie es von der Menschheit im Ganzen erreicht werden soll, so auch von jedem Einzelnen, in seiner individuellen Stellung und Lage fortwährend erreicht werden kann."

Michelet. Diese zwei letzten Thesen billige ich ganz, und werde das Wort ergreifen gegen den, welcher sie angreifen möchte.

Mätzner. Nur wäre wohl in Erwägung zu nehmen, ob der Fortschritt in der Zeit nicht auch oft mit einem Rückschritte des Standpunkts verbunden ist; wo dann die Individuen die Opfer dieser Rückschritte sind.

v. Viebahn. Die Fortschritte gehen rückweise, so dass ein theilweiser Stillstand, und sogar ein Rückschritt vorhanden zu sein scheint.

Gabler. Dessen ungeachtet wird der Gesammtfortschritt doch nicht geläugnet werden können.

Schultz. Zu diesen Rückschritten tragen eingetretene physische Veränderungen, trägt auch ein Umschwung in der Landescultur viel bei. Um Herat war sonst viel mehr Land urbar, als jetzt, weil die Bewässerungen, die früher Statt fanden, jetzt verschwunden sind. Dieselbe Bewandniss hat es mit Griechenland, wo viele Hügel, die früher Weinberge waren, jetzt uncultivirt sind, und einst fruchtbare Thäler als Sümpfe daliegen, die bis an die Mauern Athens reichen. So halte ich die Gärten der Semiramis, wie die des Alcinous im Homer, nicht bloss für mythisch; so hatte auch Colchis einst eine grosse Cultur. Jetzt locken diese Völker der Erde nicht mehr ihre Schätze ab, und so wurden die Rückschritte der Völker herbeigeführt. Umgekehrt sehen wir, wie andere Landstriche durch Cultur sich heben, wie um Odessa jetzt Wein, Runkelrüben, Korn, Mais und dergleichen gebaut wird.

Mätzner. Eben hieraus ziehe ich den Schluss, dass wegen der Freiheit, welche das Böse in ihrem Gefolge hat, keine immanente Gewalt das Menschengeschlecht in den Fortschritt treibe; das wäre Magie und Inspiration des menschlichen Geistes. Weil alle Einzelnen aber gegen das Allgemeine einschreiten können, so bleibt der Fortschritt aus, sobald ich den Fall setze, dass alle Einzelnen sich dem Allgemeinen nicht fügen wollen.

Schulze. Diese formelle Freiheit der Individuen, die gar nicht geläugnet werden soll, hat die Nothwendigkeit aber immer zur Begleiterin.

Michelet. Und dieses der menschlichen Freiheit immanente Gesetz der Nothwendigkeit setzt eben mit dem Rückschritt Eines Volkes den Fortschritt eines anderen, bis das Ziel erreicht ist. Da diess Ziel nun, nach den zwei letzten Thesen des Herrn Gablers, die sich in allen menschlichen Verhältnissen realisirende Vernünftigkeit selber ist, so ist das sich Entwickelnde nicht bloss die Mannigfaltigkeit der äusseren Umstände, in denen die sittliche Tüchtigkeit überall dieselbe bleibt, sondern der absolute göttliche Maasstab selbst, als das innere, die Menschheit bewegende Prinzip, kommt von Stufe zu Stufe in der Geschichte zu höherer Entfaltung in allen Sphären des menschlichen Lebens.

Al. Schmidt. Sofern der Inhalt der dritten und vierten These unseres verehrten Vorsitzenden bereits in unseren Discussionen über die zweite These verhandelt worden ist, — denn der innere Zusammenhang der Sache nöthigte uns, über die Begrenzung der zweiten hinauszugehen, — so weit dürfte es überflüssig sein, sie zur Grundlage von Erörterungen zu machen, welche doch die unterschiedenen Ansichten wieder zum Vorschein bringen würden, deren Conflict wir bisher gesehen haben. Es scheint, dass die Frage über das Verhältniss des Absoluten zur Geschichte, wie wir

sie bis dahin gefasst haben, nun erschöpft ist. Aber die Thesen enthalten noch einen wichtigen Punkt, den wir nunmehr verfolgen könnten, nämlich: welches denn das Gesetz des Fortschreitens in der Geschichte sei. Wir stellen uns mit dieser Frage auch recht lebendig in die Gegenwart und in die Mitte ihrer wichtigsten Interessen; denn wenn wir das Gesetz des Fortschritts der Geschichte im Allgemeinen ergründeten, so hätten wir das Gesetz, das auch die gegenwärtigen Zustände beherrscht und sie zu höherer Vollendung führen wird. Die Beantwortung dieser Frage würde das lebendigste Band zwischen der Philosophie und den praktischen Aufgaben der Gegenwart schlingen. Auch unsere bisherige Debatte, die über den Gott in der Geschichte verhandelte und die metaphysischen Prämissen zur Auffassung der menschlichen Entwickelung untersuchte, müsste dadurch in ein neues Licht gesetzt werden, wenn wir nun *in concreto* für die geschichtliche Arbeit des menschlichen Geschlechts das Gesetz des Fortschritts aufsuchten. Ich bin erbötig, der geehrten Gesellschaft die einzelnen Fragen, die in der eben aufgeworfenen Grundfrage enthalten sind, vorzulegen, dass sie für uns ein neuer Gegenstand gemeinsamer, eindringender Arbeit werden.

Gabler. Bloss, um am Ende dieser langen und reichhaltigen, in mancherlei Gestalten aufgetretenen und nach verschiedenen Richtungen hin geführten Debatte noch dem im Eingange vorbehaltenen Worte Genüge zu thun, seien einige Bemerkungen als Schlusswort des Thesengebers beigefügt, keineswegs indessen in der Absicht, selbst ein Resultat aus der ganzen Verhandlung zu ziehen und dem Leser einen Abschluss in der Sache bemerklich machen zu wollen, den, wie er unter den unvereinigt gebliebenen Unterrednern nicht zu Stande gekommen, auch dem Leser, jedem für sich, selbst zu finden oder zu machen überlassen bleiben möge. Gerade in diesem Unentschiedenbleiben der Hauptfrage wird dieses wirklich mündlich geführte Gespräch die im Vorwort vermuthete Aehnlichkeit mit manchem Platonischen Dialogen für sich in Anspruch nehmen können, so sehr der Mangel an künstlerischer Anlage und Einheit, welche nur Einem und demselben Verfasser aller Reden, Gesprächstheile und Wendungen in das Ganze zu bringen verstattet ist, es andererseits davon entfernen wird. Es fehlte ein Sokrates, der, wie viel er sich auch verstellt, doch zuvor weiss, was das Endergebniss der ganzen Unterredung sein wird und sein muss, und der zu diesem Ziele auch Alles glücklich hinleitet. Oder, wenn ja ein solcher vorhanden war und hinter dem Rücken der Redner verborgen stack, konnte leicht Jeder es selbst zu sein glauben, zu dessen Gunsten sich nothwendig das Gespräch wenden und am Ende offen erklären müsse. Gleichwohl kann, mitten in dem nicht aufgeräumten Zerwürfniss, der Aufsteller der Thesen sich noch glücklich schätzen, so gut mit ihnen durchgekommen zu sein, zumal mit den letzten beiden, die keinen erheblichen Widerspruch mehr erfuhren, vielmehr eine wichtige Beistimmung erhielten; und er muss dieses Glück um so mehr preisen, je weniger er selbst

in den Lauf des durch ihn einmal angeregten Streites sich einmischte und die Geister vielmehr tapfer auf einander platzen liess. Der Hauptkampf, der hin und wieder jedoch schon die Schranken seines Gebietes durchbrach, hatte sich im Centrum bei der zweiten These erhoben. Was Wunder auch, wenn eine so alte und berühmte und vielfältig schon abgehandelte Frage, wie diese: wie, der menschlichen Freiheit gegenüber, der Gott in der Geschichte zu fassen sei, aufs Neue die Denker in Bewegung setzte, nur dass sie jetzt im Gewande unserer neuesten Philosophie auftrat und im Zusammenhange mit dem Streit zwischen der Immanenz und der Transscendenz Gottes, der auch überall wieder im Hintergrunde sich blicken liess, ihre endliche Erledigung zu erhalten hoffte. Dass Gott, wie überall das *A* und das *O*, so auch in der Geschichte das bewegende und allenthalben wirksame Prinzip sei, wird von keiner Seite bestritten; der Unterschied besteht nur darin, dass, während die allerdings Gott die Ehre allein gebenden Einen diese Ehre dem Absoluten auf das Höchste in der Behauptung seiner blossen Immanenz zutheilen und dasselbe somit ganz und gar in die geschichtliche Entwickelung selbst fallen lassen, die Anderen dagegen, ohne die Immanenz und göttliche Wirksamkeit in der Geschichte im Geringsten läugnen und bestreiten zu wollen, doch auch für die Transscendenz Gottes noch Raum genug übrig, ja die eine ohne die andere unbegreiflich finden. Der geneigte Leser hat die Wahl und sein freies Urtheil. Erfreulich aber ist dem Thesengeber der Schluss dieser Debatte noch besonders dadurch geworden, dass darin Herr Dr. Alexis Schmidt noch eine Fundgrube zu weiterer Ausbeutung eines wichtigen und interessanten Stoffes entdeckt und nunmehr es selbst übernommen hat, über das Gesetz des Fortschrittes in der Geschichte eine Reihe von Fragen und Sätzen zur Verhandlung zu bringen, womit bereits der Anfang gemacht ist.*)

---

*) Die darauf bezüglichen Debatten der geehrten philosophischen Gesellschaft zu Berlin werden demnächst in unseren Jahrbüchern zur Veröffentlichung gelangen. Die Redaktion.

XIII.

Ueber den Begriff des Epos.

Von
Dr. Fr. Zimmermann,
in
Büdingen.

(Fortsetzung.*)

§. 4.

III. Die epische Begebenheit hat neben der von der Partikularität des Dichters befreiten Objectivität noch das verwandte Moment, dass sie mit ihrem eigenen Inneren zur organischen Einheit zusammengewachsen, somit auch von dieser Seite naiv dargestellt ist. Obwohl die Begebenheit im Ganzen und Einzelnen aus dem menschlichen, durch den göttlichen vielfach bedingten Willen resultirt, so ruht doch auf der naiv hervortretenden Erscheinung dieses Handelns der Accent, wir sehen nicht die That als den energischen Schlussring einer Kette von selbstständigen Willensmomenten, welche vielmehr das Drama in ihrer Verknüpfung vor uns auszulegen hat. Das Epos schafft naive, noch nicht aus der Handlung auf ihr Inneres zurückbezogene Charaktere und lässt die innere Thätigkeit in ihrer Aeusserung nur durchscheinen, im Drama gilt es eben primär um den Lebensprozess des Bewusstseins. Die Charaktere des Epos als Organe der natürlichen Welt, in welcher sie handeln, werden einerseits zunächst in ihrer Praxis vorgeführt, andererseits und eben darum sind sie noch in die Substantialität des allgemeinen Geistes so eingelebt, dass sie, wie gründlich immer ihre Ausarbeitung sei, zum Eigensten und Letzten der menschlichen Individualität sich nicht verdurchsichtigen. Indem hingegen das Drama seine Charaktere im Werden ihres Prozesses aufzeigt, gönnt es uns den Blick in die einsame Tiefe, in welcher der besondere, über sich reflectirende Mensch bei sich allein zu Hause ist.

---

*) Vgl. das erste Heft, S. 96 — 113.

Die Bestimmtheit des epischen Charakters hat also das negative Moment, dass der Held nicht in einer aus dem allgemeinen Weltzustand herausgesonderten Innerlichkeit sich hinstellt. Auch ein das Selbst noch so nah ergreifendes Pathos, wie die Liebe, darf das Selbst doch noch nicht von der Natürlichkeit losgeben und in seinen ganzen Inhalt einweisen; sie insbesondere wird darum in einem sittlich anerkannten Interesse (gewöhnlich dem ehelichen Verhältniss, vergl. Odysseus und Penelope, Hektor und Andromache, Siegfried und Chriemhild) und formell in der Wichtigkeit der Situationen (Nal und Damajanti, Hermann und Dorothea) sinnlich anschaulich ihren Reichthum am gemässesten aussprechen; am wenigsten wird sich die rührende Kraft dieses Naturgefühls bis zu einem exclusiven Brande der Leidenschaft steigern, in welchem die anderen Seiten des Charakters rein auflodern. Romeo und Julie sind schlagende Beispiele von völlig unepischen Menschen; in anderer Weise Hamlet und Lear. Labyrinthe sittlicher Gedanken, metaphysisches Bewusstsein von Schicksal und Welt, Seelenstörungen und Wahnsinn, wenn sie die Innerlichkeit des Menschen herauskehren, grüblerische Selbstpein, im Allgemeinen ein zur Lebensfrage des Individuums erhobener sittlicher, in der Tiefe geführter Kampf schliessen sich vom Epos aus. Innere Zurechnung, mit tragischer Stimmung empfundene Strafe und zerreibende Herzensreue kennt das Epos nicht, sondern an deren Statt Erweckung eines Feindes durch den Frevel, rächende Vergeltung und kühne Uebernahme der Folgen einer That, doch alles diess nicht ohne das Bewusstsein der objectiven Sittlichkeit dieses Zusammenhangs. Befriedigung der Rache an dem Feinde nach einer äusserlichen Vorstellung von Gerechtigkeit (von der Vollstreckung jener höheren Berechtigung verschieden, welche Macbeth's oder Richard's Fall in der Tragödie zum Acte göttlicher Nemesis stempelt), aus persönlichem Interesse, Freundschaft, Familiengefühl, Stamm- oder Vaterlandssinn treffen wir als Ausflüsse einer wahrhaft heidnischen Moral in der Ilias, Odyssee, den Nibelungen, dem Schahname u. s. w. Dieselbe natürliche Aeusserlichkeit waltet, wo Ehrgeiz, Zorn und andere Leidenschaften (namentlich in Achilles) über das Allgemeine siegen und grossen Schaden stiften, ohne dass diess im Epos unbedingt als Unrecht gilt oder Strafe findet. Ferner sind sogar ausgezeichnet tüchtige epische Helden nicht immer von Grausamkeit gegen

Feinde frei. Dass in diesen letzteren Beziehungen sich die volle Macht der Persönlichkeit äussert, deren Kraft, nur innerhalb der Schranken der Sitte, ihre Berechtigung ausmacht, diess wird sich uns in einem andern Zusammenhange zeigen. Manche Satzungen der Sittlichkeit, z. B. über den Geschlechtsgenuss, kommen in der Natürlichkeit der sittlichen Ansicht noch gar nicht auf (Odysseus sündigt in diesem Stücke oft und behält doch die innigste Herzenstreue gegen Penelope); nur ein herrlicher Volkssinn athmet in der keuschen Reinheit der nordischen und deutschen Nibelungen, der Gudrun u. dgl. *) Eine andere Seite dieses Verhältnisses ist: die völlige Unbefangenheit, mit welcher ohne Furcht vor dem Anstande dergleichen behandelt wird. **) Die sinnlichen Freuden des Zeus sind in der Iliade, die ehebrecherischen des Ares und der Aphrodite in der Odyssee gemalt. Diese Unbefangenheit klärt sich zur baaren Unschuld, ohne einen Hauch von Wollust, in der Sprache der Gedichte deutscher Heldensage. Horand (in der Gudrun) erbittet sich Hilden's Gürtel, um ihn seinem Herrn zu überreichen, und Hilde gesteht offen von Hettel:

kaeme er mir ze mâze, ich wolte im ligen bî.

Ebenso unschuldig nennt Hermann's Mutter die Nacht gegenüber ihrem Sohne die schönere Hälfte des Lebens u. s. w. Nur ein rohes Gefühl möchte diess mit der bewussten Lüsternheit der italienischen Epopöen oder der Verdorbenheit der Artusromane zusammenwerfen.

Auch ist die ganze Gemüthlichkeit des epischen Individuums so wenig lyrisch oder dramatisch, dass sie sich immer in die Verhältnisse und das Objective eintaucht, statt sich in die Subjectivität zu verlieren. Alle Regungen des epischen Gemüthes, wenn sie rein sind, bleiben darum in der Allgemeinheit des Rein-

---

*) Crymhild liebt den Sigmund über Alles und folgt ihm sogar in das Jenseits nach. Dennoch denken Beide, da er sie in der Flammenburg vom Schlafe wecket, an keinerlei sinnliche Befriedigung. Welch' grosses Wort sagt sie selbst (Crymhild's Helfahrt Strophe 11.): „Auf Einem Lager lagen wir froh, als ob mein Bruder er geboren wäre. Unser Keines in acht Nächten über das Andere wollte den Arm legen!"

**) Wie unschuldig wünscht nicht nur Odysseus der Nausikaa einen Mann, sondern auch sie selbst, dass ihr das Schicksal einen solchen Gemahl erkohren haben möge!

menschlichen und Natürlichen, sie ziehen sich nirgends weder in die Partikularität des Bewusstseins zurück, noch zerfliessen sie in sentimentaler Auflösung des an sich Realen. Mit der wundervollsten Naivität der Gefühle erquickt uns Homer, und kaum irgendwo so ergreifend als im Gespräche der Gatten Hektor und Andromache. Beide halten sich an die Bedeutung der wirklichen Dinge, Andromache, um ihre traurige Lage und ihre Innigkeit für den Mann, Hektor, um seine Liebe zu Weib und Vaterland auszusprechen. Alle Schwelgerei des Gefühls, aller Selbstgenuss der Wehmuth, alle ahnungsvollen Töne aus der innerlichen Unendlichkeit heraus sind von der plastischen Harmonie dieses rührendsten ehelichen Gemäldes weggebannt. Dieselbe in dem Objectiven lebendige Klage stimmt Damajanti um ihren Gatten in der Wildniss an, wo sie in ihrer Herzenspein dem Nalus seine Flucht vorwirft, wo sie den Tiger und den Berggipfel nach ihm fragt. (Vergl. den zwölften Gesang des Nalus.) Anziehend ist auch die wesentliche Uebereinstimmung, mit welcher der mütterliche Schmerz Hekuba's und Themineus, der Mutter Suhrab's, sich an das Aeussere hält. „Sie nahm", erzählt Ferdusi von der letzteren, „Suhrab's Hauptzierde und weinte auf Krone und Thron, sie rief das Pferd, das ihn am Tage des Streites hinausgetragen, und drückte seine Hufe an die Brust, das Ross blieb verwundert bei ihr stehen; sie küsste ihm bald den Kopf, dann die Augen, ein Strom Blutes rann ihm auf die Füsse. Sie nahm sein königlich Gewand herzu, umarmte es wie ihr Kind, vom Blute der Wimpern wurde die Erde geröthet. Sie legte Panzer und Ringkleid und Bogen und Lanze und Keule und Schwerdt des Jünglings vor sich hin, an das Haupt schlug sie sich die schwere Keule, und in die Erinnerung rief sie sich seine Brust zurück und seine Gestalt, sie nahm Sattel und Zaum und Schild, und drückte sie an ihre Wangen," u. s. w. Vergleicht man damit Constanzens Schmerz um ihren Arthur (in Shakspeare's König Johann), so sieht man die Naturunmittelbarkeit der Empfindung zerspalten von der selbstbewussten, reflectirenden Macht des dramatischen Pathos, wo das Objective zum Spiegel des Inneren vergeistigt wird, z. B.

Allein nun nagt der Sorgen Wurm mein Knöspchen,
Und scheucht den frischen Reiz von seinen Wangen,
Dass er so hohl wird ausseh'n wie ein Geist,

So bleich und mager, wie ein Fieberschauer,
Und wird so sterben; und so auferstanden,
Wenn ich ihn treffe in des Himmels Saal,
Erkenn' ich ihn nicht mehr: drum werd' ich nie,
Nie meinen zarten Arthur wiederseh'n.

Noch strenger dramatisch ist die durchgeführte Personification des Schmerzgedankens, in welcher das Individuum sein Pathos sich gegenständlich macht:

Gram füllt die Stelle des entfernten Kindes,
Legt in sein Bett sich, geht mit mir umher,
Nimmt seine allerliebsten Blicke an,
Spricht seine Worte nach, erinnert mich
An alle seine holden Gaben, füllt
Die leeren Kleider aus mit seiner Bildung,
Drum hab' ich Ursach, meinen Gram zu lieben.

Endlich verharrt der epische Mensch in derselben unmittelbaren Einheit mit der äusseren Naturumgebung. Im Epos kommt die Natur zur Sprache nicht, um das Reich des subjectiven Geistes daraus wiederscheinen zu lassen, sinnvolle Rahmen um das menschliche Bild zu ziehen, eine räthselhafte Gegenseitigkeit zu stiften oder überhaupt um das Gemüth contemplativ zu lenken, sondern als Element, in welchem die menschliche Begebenheit vorgeht, als die äussere Umgebung, vorzüglich aber als eine Macht, welcher gegenüber sich die physische Tüchtigkeit durchzuschlagen hat. Vom frischen Hauche der Natur durchströmt, gelangt der Sinn des Epos nicht zur selbstbewussten Liebe der Natur, zur sentimentalen Vertiefung in dieselbe. Im Epos lebt die Natur sich als Natur aus, doch auch wieder nicht verselbstständigt als ihre Einsamkeit, nein, im engen Zusammenhange mit der menschlichen Handlung als der Hauptsache, und im Fortschritt dieser Handlung werdend. Das Interesse, welches die Natur für das Subject besitzt, schränkt sich auf das Behagen oder Missbehagen ein, das ihm die unmittelbare Gegenwart des Sinnlichen hat*). Der Heros kann den Natur-Enthusiasmus entbehren, weil er immer in

*) Nicht wahrhaft episch ist die pittoresk-lyrische Naturschilderung gewisser romantischer Epen.

der Natur und ein Stück von ihr ist. Andererseits betrachtet er das, was er sich aus dem natürlichen Stoff zu seiner materiellen Existenz und für seine physischen Bedürfnisse überhaupt schafft, nicht mit vornehmem Indifferentismus als ein seelenloses Fabrikat und Geschirr, sondern hegt es als etwas Heimisches, Trautes, seinem Wesen Angehöriges. Das Epos ergeht sich in Beschreibung der Wohnungen, Kriegszelte, Schiffe, Waffen, ja der gewöhnlichen Hausgeräthe und Sachen des Gebrauches mit gemüthlicher Genauigkeit. Essen und Trinken werden mit ähnlicher Wichtigkeit behandelt, wie Kampf und Sieg, Lachen und Weinen. Gemeine Haushaltungsgeschäfte (Wassertragen, Pferdesatteln, Schlachten und Kochen) erhalten ihre Ehre, ihren Adel, die Grossen schämen sich dieser Praxis nicht. Nala wird von der Gattin unter Anderem an den Proben seiner ausgezeichneten Kochkunst erkannt, Odysseus ehrt den Sänger durch ein Stück vom Schweinsrücken, u. dgl. Diese liebenswürdige Ehrerbietung gegen die Materie ist voll unschuldiger Grazie; in Vossen's Luise dagegen wird der göttliche Funke des Geistes von Speisen- und Knasterdampf systematisch eingeräuchert. Die homerische Poesie und die Cidromanzen sind ganz voll von der innigen Freude an Kleidern und Zierrath, aber wie schlicht und genügsam gegen die kalte, gelogene Pracht der Ritterromane! Ueberall die Beweise einer heilig bewahrten Volkssitte, statt der Perfidie der Mode (wie köstlich z. B. in Cid's hochzeitlicher Ausstaffirung), und eben desswegen eine reizende Poesie auch des Aeusserlichsten. Wie leuchtet uns die edelste Frauenschönheit schon aus der Tracht entgegen, diesen griechischen und spanischen Schleiern, diesen Goldkämmen, diesem gestrählten Haar der Volksdichtungen! Natürlich nimmt Rüstung und Waffe den allerersten Platz in diesen Sachen ein. Was liesse sich noch Alles sagen von Jagd und Spiel und Tanz und Festen? In Allem diesem verkündigt uns das Epos, dass der Mensch noch die reine Freude am sinnlichen Gegenstande empfindet, nicht im prosaischen Schlendrian des Genusses und Gebrauches fortgeht, welche das Materielle als todtes, aber doch unbedingt äusseres Mittel unter den verschiedensten Formen hinnimmt. (Vergl. K. Stahr, in Prutz' literarhistor.-Taschenbuch für 1846. S. 247 ff.) In hohem Grade überrascht aber die allgemeine Uebereinstimmung der Volksepen in der Pietät gegen das mit dem Helden in

nächste Berührung gesetzte Ungeistige. Aus tausenden von Beispielen genüge hier der ächt homerische Zug des Schah Nameh (Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah Nameh des Firdussi von J. Görres. Berlin. 1820. 23. Sage.) Der Iranier Behram hat eine mit seinem Namen bezeichnete Peitsche verloren und fürchtet den Schimpf, wenn sie ein Türke fände. Kuders sucht es ihm zwar auszureden, als er nach ihr ausgehen will, und Giw verspricht ihm Ersatz: „Gehe nicht Bruder, ich habe noch viele Peitschen, den Handgriff reich mit Edelsteinen besetzt. Eine hab' ich, so ich nebst einem Panzer allein mir aus Ferengis Schätzen erlesen, eine andere hat mir Cawus gegeben, leuchtend wie der Mond aus edlem Gestein." Allein Behram, der in seinem Entschlusse beharrt, reitet auf das Schlachtfeld.

§. 5.

IV. Haben wir die epische Begebenheit im jugendlichen Heldenalter einer vorgeschichtlichen Vergangenheit als ihrer wahren Sphäre nachgewiesen und die mit dem dichterischen Subject und ihrem eigenen Inneren einheitliche Objectivität und Naivität ihrer Erzählung als Momente des epischen Begriffes erkannt, so gehört zur Vollständigkeit desselben weiter, dass durch den Gang der Begebenheit das heroische Alter, wie es im adäquaten Bewusstsein der Zeit seiner epischen Fixirung sich reflectirt, nach seiner Totalität oder doch nach den hervortretendsten Bezügen seines Gesammtzustandes zur Anschauung gebracht wird.*)

Die Individuen des Epos treten als Träger des in der idealen Form des Heroenthums objectivirten Volksgeistes nach allen seinen Richtungen, Religion, Staat, Familie, Sitte, täglichem Leben und Bedürfen, Kriegsgebrauch u. s. w. auf. Nun steht zwar das Drama auch in vielen Voraussetzungen, der Gegenwart, aus welcher es erwächst, und der Vergangenheit, welche es vergegenwärtigt, aber ein individuelles Thun hebt sich als seine eigentliche Aufgabe exclusiv hervor. Es repräsentirt keine Vergangenheit oder Gegenwart in der Breite eines Gesammtzustandes. Wo sich auch die

*) Hegel hat, wenn er auch nicht zum Erstenmale dieses Moment dem Begriffe vindicirt, doch die fruchtbarsten Ideen über den „epischen allgemeinen Weltzustand" gegeben (Aesthetik Band I. S. 229 ff. Band III. S. 340 ff.).

Fülle wechselvoller Bilder des historischen Drama's von dieser Seite dem Epos nähert, ordnet sich doch dergleichen im ächten Drama der individuellen Haupthandlung als Mittel unter, um den Geist dieser bestimmten Handlung näher oder entfernter aufzuschliessen. Das Drama ist freilich auf seiner Höhe auch eine Welt und eine Totalität, wie das Epos, nur suche man dieselbe in einer anderen Region. Es ist irgend ein Reich des sittlichen, in seinen Gehalt vertieften Geistes, welches der Dramatiker erobert. Im Epos wird das Einzelne zum Ausdrucke des objectiv Allgemeinen, im Drama verselbständigt sich das Einzelne gegen dieses Allgemeine.

Das Epos ist zwar nicht ausschliesslich ein Spiegel der Nationalität, aber es ist der umfassendste und derjenige, in welchem der Geist einer Nation sich in seinem vollen Organismus reflectirt. Nichts bringt uns vor Allem den griechischen Geist durch unmittelbare Anschauungen in so reichem Inhalte zum Bewusstsein, als die Iliade und Odyssee, diese lebendigen Abbilder der ganzen ursprünglich schönen hellenischen Welt mit ihren sittlichen und religiösen Ansichten, mit ihren Kenntnissen, mit ihren praktischen Lebenskreisen, Anschauungen und Vorstellungen. Die ganze Anlage der Odyssee führt es mit sich, dass wir in ihr einen vielseitigeren Reichthum solcher Kunden geniessen als in der Iliade, dass nur sie das friedliche und häusliche Leben der griechischen Herren und ihrer Diener völlig abrundet. Doch hat Homer auch in der Iliade durch den Schild des Achilles Sorge dafür getragen, das Bild des menschlichen, insbesondere des griechischen Lebens zu vervollständigen, aus jenem weltumfassenden Drange, welcher auch in vielen Vergleichungen Vieles zu ergänzen weiss. Uebrigens geben Iliade und Odyssee nicht das Allgemeine, Stetige allein, sondern auch einen fast vollständigen Ueberblick über den trojanischen Krieg und die Nosten, nebst mannichfaltigen anderen Zügen der Sage — auch in diesem Sinne ein Universum des Heroenalters. Nehme man dazu die reichlich strömenden Ueberlieferungen von geographischen und physikalischen Vorstellungen. Und nicht einmal mit Himmel und Erde begnügt sich der Dichter, er steigt auch in das Reich der Schatten, freilich in ganz anderem Sinne als der katholische Ghibelline Dante — vermöge einer bedeutungsvollen Consequenz des Heroenthums, das mehre seiner glänzendsten Gestalten (Herakles, Theseus, Odysseus) zu seiner Erfüllung sogar

den absoluten Gegensatz des Menschlichen zu überwinden treibt. Wir haben oben angedeutet, dass auch die andern Volksepen diesem Reichthume sich nähern. Wenn endlich Kunstepiker, wie Wolfram, Bojardo und Ariost, auch nicht ein bestimmtes Volksthum ausbeuten, so öffnen sie doch fast unerschöpfliche Fundgruben für die Lebensformen und Ideen des Mittelalters und Ariost überdiess für diejenigen seiner Zeit. Wo dieser Aether fehlt, in welchem die Helden athmen, stellt sich nur zu leicht der Sinn des Gemachten ein, oder innere Hohlheit und phantastische Grille oder sentimentale Zerflossenheit.

Wir haben nun die epische Weltlage nach ihren beiden Hauptseiten, der menschlichen und göttlichen, zu untersuchen, und schliesslich Beides in seiner Verwandtschaft aufzuzeigen.

A. Die substantiellen Grundlagen des menschlichen Lebens im Epos.

Das Leben des epischen Menschen beschliesst den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen in seiner Einheit. In die, nur mit der Nothwendigkeit der Sitte erfüllte, freie Persönlichkeit, ist die Gestaltung der Welt gelegt. Als ein solches Menschenalter erkannten wir das heroische, und den epischen Gestalten von Homer bis auf Ariost ist eine Familienähnlichkeit des Heroismus aufgeprägt.

1) Sinn und Geist des Heroenthums haben ihre Vollendung in der Griechischen Sage. Hier eröffnet sich sogleich ein doppelter Gesichtspunkt, dass das Heroenthum einmal das von der Sage gebildete Ideal höchster Männlichkeit ist, dann, dass es dem religiösen Cultus anheimfällt. Jenes erfüllt sich durch die schönen Formen der Dichtkunst, in welchen der Volksgeist am reinsten das geniesst, was er als sein höheres Selbst in sich getragen und durch die schöpferische Phantasie ausgestaltet hat. Diese religiöse Position der Heroen aber ist eine den Organismus der griechischen Weltanschauung nothwendig ergänzende Übergangsstufe aus dem Göttlichen in das Menschliche. Von selbst also wirft sich hier die Frage für das heidnische Epos überhaupt auf, ob der erste Keim des Heroismus in göttlichen Mythen oder in historischen Ereignissen zu suchen, ob die Heroen ursprünglich als Götter oder als geschichtlich vorhanden anzusehen seien. Wir lassen diess

jedoch vorläufig bei Seite und dringen auf den Einen Punkt, dass im rein epischen Bewusstsein die Heroen der Vorzeit zwar herrlicher und begabter sind, als die Menschen der Zeit, in welcher das Epos sie verherrlicht, aber doch wesentlich als menschliche Naturen angesprochen werden. Sie erscheinen als Geschöpfe der geschichtlichen Sage, nicht der religiösen Anschauung. Die Heroen Homers namentlich und derjenigen Nationalsage überhaupt, welche mit der Plastik des von menschlichen Thaten bewegten Lebens eine Vorhalle der Geschichte geschaffen hat, sind die Organe einer vorgeschichtlichen grossen Entwickelung, welche in ihrer idealen Steigerung das Volksthum individuell ausprägen und dessen Wahrheit an sich tragen. Sie machen kein Glied einer olympischen oder chthonischen Hierarchie aus, sondern bahnen in der Weise den Uebergang zu der ohnediess vielgetheilten und dem Menschen nahe gerückten Gottheit, dass sie an diese durch die Fülle und Energie der Kraft, durch den Schwung der Gesinnung, durch die Freiheit der Existenz erinnern, ohne ein specifisch göttliches Wesen zu haben. Der menschliche Gehalt des griechischen Heros beschränkt sich ferner nicht auf das Heldenthum; denn ausser den Vorstreitern der Nationalkämpfe, den Unternehmern grosser Heldenabentheuer, den Bekämpfern der menschlichen Ordnung feindlicher Naturkräfte erstreckt sich der Name und sein Preis auch auf Gründer von Staatswesen, Anführer von Colonien, Gesetzgeber, Priester, Sänger; bei Homer ist auch der Sauhirte Eumaios ein Heros. Dass in dem Prädikat einer eminenten Tüchtigkeit alle diese Verzweigungen zusammenlaufen, ist nun wohl richtig; allein das erhabene Bild vom höchsten Menschlichen, die Gottähnlichkeit tritt in Sage und Epos nur an dem eigentlichen Helden hervor.

Dieses Heroenthum als eine ewig unverwüstliche Jugendwelt, als ein Prototyp quellenfrischer menschlicher Schönheit ist durch Homer am Lichte der Poesie gereift. Doch liegt neben ihm und unabhängig von ihm ein Schatz heroischer Sagen, welche uns das Bild ursprünglicher Herrlichkeit des Hellenenthums vervollständigen. Die in jener Welt lebendige Idee ist aber der entschiedenste Bruch des Genius der Kühnheit zugleich mit den Fesseln der Natur, dem Quietismus unritterlicher Gesinnung und der Herrschaft eines die Natursymbolik als Religion pflegenden Priesterthums. Die Ar-

heit des Heros ist die Naturüberwindung oder der Kampf des Krieges, Beides, um die physischen und geistigen Kräfte zur jugendlichschönen Lebendigkeit des ganzen Menschen auszubreiten. Es ist die erste Erlösung des Geistes, wo die kühne Begeisterung, keine starre Schranke wissend, die eigene Kraft und Schönheit verehrt und in den Ruhm der That die Unsterblichkeit des Individuums setzt. Diess ist die Tugend des Heros. Die freie That, einzig begründet in dem begeisterten Jugenddrange nach preiswürdigen Thaten, wobei es „als individuelle Gesinnung erscheint, wenn die Heroen das ausführen, was das Rechte und Sittliche ist,“ (Hegel, Aesthetik. I. S. 233) vollzieht sich als die erste leuchtende Urkunde des Grossen und Göttlichen im Menschen; sie allein verbürgt im vorgeschichtlichen Alter dem Volke eine bedeutende Geschichte und ist deren grüne Knospe. Der Geist befreit sich nicht durch die Reflexion von der Natur, sondern indem er draussen ihre rohen Gewalten niederschlägt, und in die menschliche Natürlichkeit seine Heiligung ausgiesst durch das Gefühl der Freiheit und den Stolz der Selbstkraft. Die elementarischen Mächte des Gemüths werden, wenn nicht überwunden, doch vielfach gereinigt durch edle Sitte und den Instinct, welcher am Ausgang des Heroenalters in dem Bewusstsein von der Nothwendigkeit allseitig befestigter Zustände sich klar wird. Das Erste ist immer die ἀρετή, d. h. die nach Gesetzen, welche das Individuum aus seiner eigenen Tüchtigkeit sich selbst schöpft, geübte Mannestugend. Nach Maassgabe seiner persönlichen Kraft ist der noch nicht von der fertigen objectiven Gesetzlichkeit des Staats eingebannte, sich unabhängig fühlende Heros mehr oder weniger der Verantwortung überlegen. Als heilige Schranken begreift er allerdings die Satzungen der Götter, Vertrag und Volkssitte; doch sind ihm selbst diese nicht unüberwindlich, wesshalb z. B. Agamemnon den Achill seines Ehrengeschenkes zunächst ohne rechtliche Folgen berauben kann. Inzwischen trotz aller Stärke des Eigenwillens und vielfach ungebundener Sittlichkeit ist doch wieder das Substantiell-allgemeine, Wohlthäter ihres Geschlechts, von Vaterlandssinn gehobene Vorfechter, Repräsentanten des Volkes zu sein, die stark markirte Tendenz der Heroen. Die Sittlichkeit und Rechtlichkeit in ihrer natürlichsten Weise ist vom griechischen, ja vom Heroenthum überhaupt anerkannt. Von Thatenmuth, Ruhmesdurst

oder äusserer Nöthigung getrieben, reinigen die Heroen zugleich ihre Umgebung von Verwilderung und Gefahr und läutern sich selbst durch hochherzige That.

2) Das Moment des Heroismus, wo der Heros nicht die Nation als solche gegen eine fremde, sondern die Menschheit gegen die Natur vertritt, — jene in der griechischen, persischen, indischen, bretonischen, germanischen Sage sich durchziehende früheste Phase des Heldenthums — hat seinen erschöpfendsten Ausdruck im Herakles, dessen Nachbild zum Theil Theseus ist. Er vollzieht die Idee heroischer ἀρετή noch nicht in ihrer Allseitigkeit, in der Energie des Willens concentrirt sich noch seine ganze Natur. Ausser Staat und Pflicht stehend, nur zeitweise vom Willen einer Gottheit gedrängt, übernimmt er die Arbeit der Menschenhülfe und die Bekämpfung des Bösen, Schädlichen, Ungeheuerlichen. Er irrt und sündigt und ist doch immer wieder auf das Rechte, Gute, Grosse gestimmt. Dabei befeuert ihn zunächst die Begeisterung für die eigene Erhebung, nicht die Stimme der Liebe. Zuletzt wirft er ohne Reue und Demüthigung vor einem Höheren seine irdischen Schlacken ab und gewinnt, indem er sich mit seinem Willen von der Last des Körpers entbindet, die natürliche Erlösung seiner Seele. Eine noch ungebändigte Natur liegt von der Wiege an für die starke Seele als der Kampfplatz da, auf welchem sie ihre Freiheit und ihre Abkunft aus dem Geiste bethätigt, bis Herakles in der letzten Probe den Leib als Schatten der Unterwelt zuwirft — zum Symbole des seiner gewiss gewordenen Geistes. Der Geist kehrt in seine Heimath zurück und geniesst die absolut berechtigte und erkämpfte Tugend, welche kein Todeshauch trifft, weil sie die unendliche Lust der ethischen Freiheit an ihr selbst ist. Die Mythe erzählt in diesen Bildern zugleich das Erste und das Letzte des heroisch strebenden Menschen, dieses im griechischen Bewusstsein nicht als die unbedingte Hingabe an Gott, sondern als die Erhebung des ebenbürtig Gewordenen an die Seite der Götter. Herakles ist die an den Himmel versetzte Kühnheit selbst, welche der Geschichte der griechischen Nation vorleuchtet. Alles Herrliche, was unter diesem Gestirn gedeiht, hat sodann die zu concreterem Reichthume geweckte Sage ausgelegt: die Innigkeit brüderlicher Heldenliebe in den Dioskuren, die vor keiner Schranke verzagende Freundschaft in Theseus und Pirithous, Orest und Py-

lades, die Gattentreue in der Alkestis, die Ausdauer, die biegsame Energie und an Mitteln unerschöpfliche Verstandespraktik in Odysseus u. s. w. (weit härter und ethischniedriger ist der Geist der ἀρετή in Jason und seinen Argonauten). Als allgemeiner Fortschritt ist zu betonen, dass die Sage von der Erhabenheit zur Schönheit gedieh. Der Löwentrotz des Herakles verwob sich in die entzückende Anmuth des Achilles, des vollendetsten männlichen Jugendbildes, das auf jener Stufe des Bewusstseins zu schaffen möglich war. Der homerische Gegenstand war aber überhaupt erst der völlig epische, theils wegen seiner Totalität, theils wegen seiner Befähigung zum herrlichen Organismus, theils wegen des reineren Ebenmaasses des Menschlichen, theils wegen seiner Lage auf der Gränzscheide der Geschichte.

3) Das Prinzip freier, von kühner Jugendbegeisterung für die kräftige That erfüllter, Persönlichkeit ist auch in den Epen anderer Völker die herrschende Ansicht. Nachdem wir aber die wahrhaft ideale Schöne desselben bei den Griechen gefunden haben, verzichten wir, um nicht ganz in's Weite zu gerathen, auf die Darlegung seiner bei verschiedenen Völkern verschiedenen Wirklichkeit. Ueberall liegt, wenigstens im Volksepos überall, die Weltansicht zum Grunde, dass das Göttliche des Menschen sich in der höchsten Steigerung der von der Kühnheit des persönlichen Willens zur That aufgerufenen physischen Kräfte zeige.

4) Jenes Prinzip setzt sich aber im heroischen Weltzustande als ein allgemeines durch, d. h. alle Helden bewegen sich in ihrer individuellen Freiheit. Die einzelnen Heroen der Iliade vereinigen sich allerdings unter dem Oberkönig Agamemnon, aber nicht durch das Band militärischer Subordination oder als dessen privilegirte Unterthanen; er ist nur der Erste unter den Gleichen und der Vorsitzer des Kriegraths. Dieser freie Lebenshauch eignet auch den Pehlwanen Firdusi's, den Rathgebern des Gerechtigkeit pflegenden Schah, den Rittern des Morgenlandes, (vgl. Rosenkranz, Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie. I. Bd. S. 100 ff.), wiewohl sie in strengerem Verstande, als griechische Fürsten, in dem Schah ihr Centrum erkennen. Ganz die freie Stellung des Achilles aber nimmt jener Rusthm ein, der wie ein gebietender Gott seinem Schah zur Seite steht und sich doch wieder vor ihm als einem Höheren beugt. Sehr aus-

drucksvoll hebt sich sein Verhältniss zu Chosrew in einer Unterredung ab. (Heldenbuch von Iran, 26. Sage.) Wie der Held nahte, ging ihm der Schah mit seinem ganzen Hofe entgegen, sie bewillkommten einander fröhlich, und Chosrew bereitete ihm im Garten ein herrliches Fest. Er hiess ihn auf einem goldenen Throne niedersitzen und bat ihn hier, dass er sich Peshêns Sache annehme, mit den Worten: „Immer breitest du, wie der Vogel Simurg deine Flügel über Iran.“ Rusthm warf sich zu Boden vor dem Schah und betete an; dann sprach er: „Mich hat um deinetwillen die Mutter geboren; ich werde gehen, wohin du befiehlst, und sollte es Feuer über mein Haupt herabregnen.“ Dagegen gebärdet sich Rusthm dem charakterlosen Cawus gegenüber wie ein kecker Vasall. Von ihm aufgeboten, pflegt er mehrere Tage mit Kiw des Weins und zieht erst am sechsten dem Heer zu Hülfe. Als ihn der Schah durch tyrannische Drohung forttreibt und dann wieder besänftigen lässt, sagt Rusthm: „Ich bedarf nicht Cawus des Königs, mein Thron ist der Sattel, meine Krone der Helm, mein Kleid der Panzer. Was ist mir dieser Cawus?! (Das. 18. Sage.) Auch das christliche Ritterthum und Lehnsverhältniss in den Epen, welche auf ihm ruhen, begünstigt diess freie Gebahren der Persönlichkeit. Denn die Pflichten sind hier gegenseitig und in persönlicher Wechselwirkung. Karl der Grosse hat in dem von ihm benannten Kreise zwölf Paladine von grösster persönlicher Bedeutung zur Seite und steht unter ihnen mehr leitend als herrschend.*) Oft treten einzelne Vasallen scharf und kräftig gegen ihn auf. In dieser Rücksicht hat die Sage von den Haimonskindern eine ausnehmend glückliche Seite für das Epos; die Nothwendigkeit und Freiheit des Lehnsstaates sind in's volle Licht gesetzt, jene durch die Treue Haimons, der um des Kaisers willen die eigenen Söhne verstösst, diese durch die Keckheit der Vasallen, da sie ihn durch Malagis Zauberei sogar gefangen nehmen und erst durch die Majestät seiner Persönlichkeit bewogen werden, ihn ohne alle Bedingung zu entlassen. Am Ende kehrt freilich der Sieg ganz auf die Seite des durch das heilige Herkommen als unbedingt Höherer anerkannten Kaisers. — Ein ähnlicher Mittelpunkt,

*) Diess ist freilich erst im zweiten Stadium der Karlsage der Fall, wie ich in meiner Abhandlung über die Rolandsage in Italien gezeigt habe.

wie Karl, ist Arthur und der Zug höchst ächt, dass seine Genossen an einer Tafelrunde sitzen. Ueber die Nibelungen und den Cid bedarf es keiner weiteren Erörterung.

5) Als die eigentliche Seele des Epos erkennen wir darum Herren und Fürsten, eine hohe und höchste Aristokratie. Nur solche sind auf eine Lebenshöhe gestellt, von welcher aus sie die freie Willensthätigkeit, die wir im Heroenthum wesentlich fanden, produciren können. Der vollkommen freie Mann handelt im Volksepos, nicht der Bürger und Bauer. Ist ja doch zu der Zeit, aus welcher es hervorgeht, nur der Adlige im Besitz der völligen Bildung; wird ja an den Adligen, den wirklichen ἄριστοι, als das Persönliche und Hervorragende geschätzt, was später allgemeiner sich austheilt. Sie sind durch ihre ritterliche Lebensweise in den Stand gesetzt, im Kampfe die Schaaren zu beseelen und die kühnsten Thaten selbst zu thun. Ganz natürlich zieht sich desshalb im Epos ein eminentes Interesse auf die adligen Vorkämpfer. Eben als solche müssen sie um die Reihe hervortreten und wieder andere an ihre Stelle lassen. Daher unterscheidet sich das Epos so gerne in Aristeien einzelner Helden, und es hängt somit die Standesansicht mit der epischen Composition nicht undeutlich zusammen.*) Die Geschichte des Epos zeigt uns hier aber zwei Abwege des romantischen Mittelalters — die Oligarchie des epischen Herrenstands und den Kastengeist des Ritteradels. Homer achtet nicht ausschliesslich seine Lieblingshelden, sondern eine ganze Menge untergeordneter Kämpfer treten aus der dunklen Masse heraus, nicht bloss um durch eine Reihe von Einzelkämpfen die Schlachtgemälde zu beleben, sondern weil die allgemeine Anerkennung der Persönlichkeit im Bewusstsein des Epos liegt. Auch die Nibelungen skizziren eine ziemliche Fülle von Kämpfern und verbinden damit Achtung für die Zahl der Unbenannten. In einem Parzival oder verliebten Roland dagegen

*) Hegel in der Aesthetik. I. Bd. S. 241 f. nimmt den Fürstenstand auch für die Tragödie in Anspruch (vergl. das Horazische *facta regum canit pede ter percusso Sat. I., 10, 43*), und verweist die Figuren aus untergeordneten Ständen in die Komödie. Für den Beweis der Einseitigkeit und Enge dieser Regel ist hier kein Raum. Dass aber Faust und die Jungfrau von Orleans tragische Charaktere sind vom schwungvollsten Pathos, genügt wohl Manchem zur Abschneidung eines übereilten Nachbetens.

haben wir meistens nur eine Elite anzustaunen. Diess hängt mit der eigensüchtigen und hochmüthigen Abschliessung des Herrenstandes in solchen Dichtungen zusammen; namentlich nimmt Bojardo oft genug den Mund voll, um mit Verachtung von ganzen Heeren zu sprechen, wie von einer elenden Spreu, in welcher die wenigen ausbündigen Helden einzig das tüchtige Korn sind.

6) Schon die in der allseitigen Tüchtigkeit ihre volle Begründung anstrebende Heldenehre, wobei vor Allem physische Kraftbeweise in rittlichen Formen, demnächst List, Schnelligkeit, Schönheit als ideale Seiten der Männlichkeit anerkannt sind, vertieft die persönliche Eigenwilligkeit zur sittlichen Gediegenheit. Diese Selbstigkeit erkennt aber auch, wie wir sahen, ein Jenseits an, einmal in der Sitte überhaupt, welche Gottesfurcht, Menschlichkeit und Schönung heischt, dann in der Heiligkeit besonderer sittlicher Lebenskreise. Die Sittlichkeit des Heros, obschon nicht zu einem rein geistigen Grunde durchgearbeitet *) und nicht innerlich auf die Quelle eines zarten Gewissens durchgreifend zurückgeführt, ist neben ihren zurückstossenden Bestandtheilen durch Scheu vor den Göttern, praktisches Ehrgefühl (anders freilich in den Rittermären), Familiensinn, Gastlichkeit, Freundschaft, Sinn für Recht und Güte bedeutend emporgetragen, wobei freilich die verschiedenen Volksindividualitäten starke Differenzen setzen. Betrachten wir noch einen Augenblick die dem epischen Menschen vorzugsweise sittlichen Lebenskreise, insofern er in der Stellung zu anderen Individuen eine seine Freiheit bestimmende Nothwendigkeit anerkennt, und lassen wir dabei das schon erwogene Verhältniss des Helden zu seinem Herrn ausser Augen.

a) Die stärkste natürlich-sittliche Lebensmacht ist die Familie, im epischen Alter gewissermaassen ein Staat im Staate. Die patriarchalische Traulichkeit, welche sich über alle Angehörige des Hauses, den Knecht nicht ausgenommen, erstreckt, das häufige Nennen und Preisen des Vaters und der Ahnen, die Verrichtung häuslicher Geschäfte durch den hochgestellten Helden, der Beruf der Heroinnen, selbst der Königstöchter zu wirthschaften (Nausikaa besorgt die Wäsche, Weben und Arbeiten der Mägde ist ein Ge-

*) Am entschiedensten tritt ein solcher in der Rolandsage hervor, wo die Helden ganz eigentlich bewaffnete Apostel sind.

schaft der Fürstenfrau), die Ehrerbietung, mit welcher Söhne die Gastfreundschaft der Väter unterhalten, sind rührende Züge der Familieninnigkeit. Im ächten Volksepos spielt die bräutliche Liebe selten eine Rolle; aber die Gattenliebe als unauflösliches Band hat in demselben ihre schönste Stätte, und hier ist alle Treue, Achtung, Aufopferung, wenn sie auch sonst im Verhältniss beider Geschlechter vermisst werden sollte. Man denke nur an Odysseus und Penelope,*) Hektor und Andromache, Nal und Damajanti, Siegfried und Chriemhild, Cid und Ximene. Dazu kommen die tausend herzlichen Töne kindlicher Liebe,**) mütterlicher Zärtlichkeit und geschwisterlicher Eintracht. Reiner kann nichts gedacht werden, als die Zärtlichkeit der Mutter für Hermann und seine knabenhafte Begeisterung für den Vater. Der Brudersinn treibt den Agamemnon für Menelaos in den Krieg, welcher zum Volkskriege wird; der Brudersinn hält den Haimonssöhnen in aller Noth und Gefahr wider. Bis zum energischen Zusammenhalt des Stammes dehnt sich dann die Familieneinheit bei dem Araber aus, der Held hat die Interessen seines ganzen Stammes zu vertreten. Vornämlich aber entspringen aus dem Pathos des Familienlebens zwei Ansichten:

α) bei den Griechen und auch sonst die Vorstellung, dass die Schuld des Ahnherrn in seinem Geschlechte forterbe. Die Tantaliden- und Labdakidensage bieten höchst markirte Beispiele; doch tritt bei Homer diese Vorstellung in den Hintergrund.

β) Noch weit allgemeiner breitet sich aus die epische Idee von der rächenden Vertretung des Vaters durch den Sohn oder Enkel, des Verwandten durch den Verwandten, des Gatten durch die Gattin, namentlich von der Blutrache. Hierher gehört das

*) Ihre Klage Odyss. XVIII., 201 ff. gehört zu den schönsten Klängen der Liebe. Ueber die Naivität geht aber ihr Gefühl nicht hinaus, wofür die Vergleichung XIX., 204 sehr charakteristisch ist.

**) Ueberraschender Zartsinn, z. B. in Hagen und seiner Tochter Hilde (Gudrun). Wie er sie in Sehnsucht nach Horand's Gesang traurig verloren findet, fasst ihn das Mägdlein am Kinn und bettelt: „*liebez vaterlîn, heiz in singen uns nu mêre.*“. Nach dem Kampf um ihren Besitz, wie kindlich wünscht sie dem Vater nahen zu dürfen, wie zart benimmt sich Hagen gegen sie, vor deren Augen er sich nicht einmal verbinden lässt, und wie gemüthlich versöhnen sie sich dann!

Haus des Atreus und Amphiaraos, hierher altarabische Lieder, hierher die Nibelungen und Firdusi's Gedicht, in welchem die Blutrache sich als verbindender Faden durch weit auseinanderliegende Zeiten schlingt.

b) In der Heiligkeit der Familie wurzelt die Gastlichkeit; wer an den Heerd tritt, wird in den Frieden des Hauses aufgenommen; zwischen einzelnen Häusern gestaltet sich eine Wechselseitigkeit der wahren Gastfreundschaft. Daher die Biederkeit und Offenheit der Aufnahme, die Zurückhaltung der Frage nach Namen und Begehr des Ankömmlings, bis er gepflegt ist, die uneigennützige Liberalität der Bewirthung, die ausgesuchten Geschenke für den scheidenden Gast, die Traulichkeit der Gespräche, die Treuherzigkeit der Erkundigungen. Arabische und germanische Volkssitte werden in vielen Bildern des Epos verewigt, mit gleicher Behaglichkeit die Becher der Gäste im Heldenbuch von Iran gefüllt. Aber das Herzerfreuendste liest man bei Homer, die herzlichen Aeusserungen des Nestor und Menelaos*), den biederen Empfang des Bettlers Odysseus bei Eumaios und die traulichen Reden des Glaukos und Diomedes mitten im Lärme der Schlacht.

c) Alle schwärmerische Zärtlichkeit der poetischen Jugend wendet sich auf die Freundschaft, weit am tiefsten und leidenschaftlichsten mit aller Energie grossgesinnter Liebe bei Homer. Ueberhaupt glänzt die griechische Sage weit vor im Kreise der Freundschaft, weil der Sinn für dieselbe in's Herz der Nation vor den anderen eingepflanzt war. In Achilles und Patroklos, Orest und Pylades, Theseus und Pirithoos wird der hellenische Genius in seinen geweihtesten Momenten belauscht. Die Freundschaft gehört unter die Lebensfragen des Epos. Sowie der Tod des Patroklos den Achilles aus träger Ruhe zu Kampf und Sieg aufweckt, so rettet Asfendiar das bedrängte Reich aus Zorn über den Fall seines Freundes, so entflammt Roland um Brandimart's Tod, dass er den letzten Entscheidungskampf gewinnt.

d) Die umfassendste und gediegenste menschliche Macht endlich, welche im heroischen Bewusstsein den Egoismus aufhebt, ist der grosse Inhalt der Vaterlandsliebe, des Gemeinsinnes, welcher oft mit der Begeisterung für die Grösse des Oberherrn

*) Odyss. III., 69 f., 316 ff., XV. 66 ff.

zusammenschmilzt. In der Iliade ist diess das gewaltigste Motiv der Helden, doch von Hektor, dem ahnungsvollen Führer des unterliegendsten Theiles, natürlich mit dem stärksten Pathos ausgesprochen; es gibt keinen schöneren Gedanken über Vaterland, als sein Spruch: „Ein Wahrzeichen ist das beste, die Vertheidigung des Vaterlandes.“ So erschöpft sich auch das Ringen und Streben Rustam's und des Cid in dieser höchsten, ihnen deutlich bewussten Aufgabe. Derselbe treibende Wille, für das Ganze einzustehen, umzieht Hagen und Gunther, so gross sonst ihre Herzenshärtigkeit ist, mit Heldenglorie. Reiner weiht sich dieser Idee Siegfried, indem auch er, wie Hagen, dieselbe in der Treue gegen seinen Herrn individualisirt. Ist es nicht Vaterlandsgefühl, so ist es doch die Begeisterung für das Christenthum und dessen Gemeinde, was die Herzen Rolands und Rinalds schwellt. Dagegen finden wir, dass sich der Trieb, für das Allgemeine zu handeln, in dem Kreise von Artus und der Tafelrunde entweder in dem unbestimmten Drange nach Menschenbeglückung verflüchtigt oder in den Liebeleien der irrenden Ritter abstumpft.*) Beiläufig bemerkt, durch jenes markige Gemeingefühl sagt sich das Epos entschieden vom Genie des sogenannten idyllischen Epos los. Eben in der Enge dieser Paradiese, deren Mauern sie von der allgemeinen Heimath absperren, erfolgt der Abfall vom Epos. Namentlich ist Vossen's Luise mit der Armuth behaftet, dass weder die Begebenheiten, noch die Charaktere von grossen und allgemeinen Interessen bewegt werden. Dagegen hat Göthe mit genialem Takt seine idyllische Erzählung zum Epos auch nach dieser Richtung geweiht, dadurch dass er in die gemüthliche Stille der Zustände die grosse Welt hereinragen lässt, dass die mächtige Zeit diese idyllischen Persönlichkeiten ergreift und auf ihr Geschick einwirkt. Ohne in den Vordergrund zu treten, wiegt die vaterländische Frage schwer genug, um die ideale Würde zu vollenden, welche Göthe dem Gedicht zu geben wahrhaft gross dachte.

7) Doch nicht allein diese allgemeinen, nach dem jeweiligen Volksthume stark modificirten, sittlichen und politischen Grund-

---

*) In einer philosophischen Entwickelung der Geschichte des Epos gedenke ich demnächst die romantischen Ideen der Karlsage sowohl als des Arthuskreises ausführlich zu besprechen.

lagen, auf welchen vorzugsweise der Heroenstand sich abhebt, machen die objective menschliche Welt für die concrete epische Handlung aus, sondern der Volksgeist wird uns bis in's Einzelne seiner Lebendigkeit, mit seinen Sitten, Zuständen, Kenntnissen, Geschicklichkeiten, Bedürfnissen und Beschäftigungen anschaulich. Wir würden die Wahrheit dieses Satzes an den homerischen Dichtungen am vollständigsten erhärten können, finden uns aber nicht veranlasst, in das Detail einzugehen.

8) Das mit der Wahrheit seines Begriffes ganz erfüllte Epos partikularisirt sich aber nicht in der nationalen Totalität, sondern gibt dem Volksmässigen auch die Weihe des allgemein Menschlichen. Diese Anforderung wird am schönsten da befriedigt, wo dasjenige Alter, welches wir das heroische nannten, und das ihm wesentlich adäquate des dichtenden Subjects selbst die Menschheit in ihrer jugendlich unmittelbaren Schöne an sich haben. Hier bewundern und lieben wir Homer's reinste Grösse. Das menschliche Gemüth fühlt sich, wenn es alle Reflexion, alle subjective Seltsamkeit der Gefühle von sich geworfen hat, bei ihm wieder und wieder in seiner Heimath. Duldung, Muth, Irrfahrt, Fährlichkeiten des Odysseus, sein Heimweh, seine Mannesthränen sprechen uns in den mannigfaltigsten Lagen wunderbar nahe an, nicht sentimental, sondern mit der frischen Wahrheit der Naivität. Wildfremd dagegen ist es uns bei den Grillen des indischen Epos zu Muthe, doch selbst hier findet sich der Mensch oft zu Hause, und dass das ewig Wahre an keine Nationalität sich bindet, erfahren wir durch den Cid, durch Nal und Damajanti, durch Hermann und Dorothea. Dem ächt Epischen ist das Siegel nicht bloss des rein Menschlichen, sondern des allgemein Menschlichen am eigensten aufgeprägt; denn wir haben hier einfaches Naturleben aus der ersten Hand und sind nicht zu jener Vertiefung des Bewusstseins genöthigt, mit welcher wir auf die Meisterwerke der dramatischen oder lyrischen Kunst eingehen. Ueberdiess bleibt für das durchgearbeitete und doch rein gestimmte Bewusstsein das vollendet schöne Epos ein mit Reizen, wie sie uns sonst nirgends entgegenwinken, umfangenes Ithaka.

§. 6.

B. Die Gottheit und ihr Verhältniss zum Menschen im Epos.

1. Die Gottheit im Allgemeinen.

Das Göttliche als das dem Menschengeiste Jenseitige ist durchaus die Nothwendigkeit des völligen Epos und die Bedingung, welche in dessen Gange plastisch hervorgehoben wird. Dazu würde schon der Zug des Epos nach Universalität und seine Tendenz, nichts unrealisirt und als eine blosse Aufgabe des denkenden Geistes stehen zu lassen, gelangen müssen. Jenes Göttliche aber bietet sich auf höchst mannigfaltige Weise dar, und zwar nach der doppelten Seite, als das Weltleitende, die absolute Nothwendigkeit an sich, und insofern es sich in sinnliche Gestalten einbildet, dem concreten Charakter dieser Götter nach. Das göttliche Prinzip an sich und in seiner Stellung zu den sichtbaren Göttern und zur Menschheit beleuchten wir füglich zuvörderst und lassen nachher die Untersuchung über das Specielle der Götterwelt folgen.

Dass in einem weit durchgreifenderen Sinne, als in der Tragödie, der epische Held, Sohn des Schicksals ist, diess macht das erhabenste Pathos im Epos, darin liegt zugleich das absolute Gegengewicht für die praktische Freiheit der Persönlichkeit. „Das Eigentliche, was sich vor uns aufthut,“ bemerkt Hegel, (Aesthetik. III. Bd. S. 366 f.) ist ein grosser allgemeiner Zustand, in welchem die Handlungen und Schicksale des Menschen als etwas Einzelnes und Vorübergehendes erscheinen. Diess Verhängniss ist die grosse Gerechtigkeit und wird nicht tragisch im dramatischen Sinne des Worts, in welchem das Individuum als Person, sondern in dem epischen Sinne, in welchem der Mensch in seiner Sache gerichtet erscheint, und die tragische Nemesis darin liegt, dass die Grösse der Sache zu gross ist für die Individuen. So schwebt ein Ton der Trauer über dem Ganzen, wir sehen das Herrlichste früh vergehen; schon im Leben trauert Achilles über seinen Tod, und am Ende der Odyssee sehen wir ihn selbst und Agamemnon als vergangen, als Schatten mit dem Bewusstsein, Schatten zu sein,“ u. s. w. Indessen, abgesehen von dem unzuverlässigen Beispiel aus der Odyssee (weil man sich auf das letzte

Buch derselben überhaupt schwerlich berufen darf), jenen traurigen Ton des Ganzen entdeckt man doch nicht in allen wahrhaften Epen, vielmehr nur in Einer Klasse, an deren Spitze die Iliade, die Epen von den Nibelungen und dem persischen Rusthm stehen. Die Odyssee dagegen und was ihr gleicht (die deutsche Gudrun u. s. w.) bewegt sich auf dem Felde, wo zwar das Persönliche der objectiven Weltordnung im strengen Sinne unterworfen ist, wo aber der ernste Kampf, die düstere Erfahrung, die epische Ausdauer in Prüfungen nur die Vorbereitung ist zur fröhligen Gestaltung des Lebens, nicht zur Erfüllung eines Untergang-schwangeren Schicksales. In eine andere Einseitigkeit geräth Humboldt (Gesammelte Werke. IV. Bd. S. 158) durch die Behauptung, der Kampf des epischen Menschen mit dem Schicksale müsse sich in Sieg, oder in Frieden und Versöhnung, nicht in Niederlage und Verzweiflung endigen. Selbst wo diess äusserlich zutrifft, ist doch die Sache damit nicht jedesmal abgethan: so vollkommen der Sieg des Achilles ausfällt, seine Trauer um Patroklos wird nicht von ihm genommen, und sein frühes Ende bleibt als tragische Gewissheit im Hintergrunde stehen, u. s. w.

Das Nähere der göttlichen Nothwendigkeit im Epos zerlegt sich hauptsächlich in folgende Momente.

a) Das Göttliche wird in ganz abstracter Fassung als Weltschicksal überhaupt ausgesprochen. Das Schicksal ist eine Waltung des persönlichen Gottes, aber in dem Sinne des unfreien Fatalismus. Dieser Fatalismus, im muhamedanischen Epos zu Hause, ist zugleich als Dogma gefasst und somit an sich trivial für das Epos, während eben das besondere epische Geschick als Werk des Schicksals eigenthümlich begriffen werden müsste. Darum, weil der Fatalismus Gemeinplatz ist, fehlt im muhamedanischen Epos leicht die freie Heldenkraft, welche im Epos innerhalb und trotz des Schicksals für ihre Verherrlichung zu kämpfen hat. Der orientalisch-muhamedanischen Poesie ist vielmehr zur Ueberwindung des starren Fatalismus entweder eine mystische Verinnigung mit dem göttlichen Sein oder eine trunkene Heiterkeit, welche die harten Schranken mit Rosen umkleidet, das Natürlichste (Dschelaleddin Rumi und Hafis). Demungeachtet hat Firdusi die schwierige Aufgabe, das Heldenthum in seiner ganzen Freiheit gewähren zu lassen und doch mit der Starrheit des

fatalistischen Gedankens zusammenzuschlingen, durch die Hoheit seines Gemüthes wahrhaft gross gelöst. Denn wenn die Schicksalsgedanken den Eindruck einer düstern Weltelegie machen, so richtet sich das Gemüth immer wieder an der mark- und energievollen Handlung neugestärkt empor, und in diesem Zusammenhange hat die Resignation etwas Erhabenes. So sagt Iredsch, als er sich bereit finden lässt, sein Reich abzutreten: (Das Heldenbuch von Iran. 8. Sage.) „Was soll der Verständige im flüchtigen Leben sich grämen; Herren von Schwert, Krone und Sieg gleich mir, hat die Welt mehr schon gesehen, und wird sie noch künftig erleben. Die Rose welkt, dunkel wird das Gesicht der Hellbeseelten, Freude im Beginn, Elend das Ende. Unser Kissen ist von Erde, das Bette von Stein, wozu sollen wir denn pflanzen den Baum, der, so lange er auch treibt, nur Krieg als Frucht trägt." Eine ähnlich düstre Weltbetrachtung stellt der Dichter selbst an, wo Menuthschehr stirbt und Newder ihm folgt. (Daselbst 11. Sage.) „Das ist ewig des Schicksals Weise, Haupt um Haupt legt es in die Erde, und diese Erde ist ein Feld des Schmerzes voll Farbenglanz und Wohlgeruch. Am Orte sind wir, und immer eilend ziehen wir auf der Strasse dahin, wie eine Caravane, die aus einer Stadt in die andere wandert, wo Einer vor, der Andere nach in der Behausung ankommt. Aber mögen wir treiben, was wir wollen, sicherlich gehen wir unter die Erde zuletzt. Drum seien wir fröhlich und guter Dinge, und wandern unverdrossen unseres Weges dahin." Mit noch nachdrücklicherer Aufforderung zur Heiterkeit und Tüchtigkeit gesellt Firdusi seine schwermüthigen Gedanken in den Reflexionen, welche er der Geschichte vom Kampfe Nostem's und Suhrab's vorausschickt. (Daselbst 18. Sage.) „O Jüngling, der du aufhorchst, wende nicht von Liebe und Freude dein Angesicht ab, denn Liebe und Freude gebühren der Jugend. Nach uns wird noch viele Zeit sein, wo die Rose glüht und der Frühling sich erneut, viele Wolken werden vorüberziehen, viele Blumen sich erschliessen, dein Leib wird zerrinnen, und mit dunkler Erde sich mischen. Niemand weiss, was morgen kommen soll, Bleiben ziemt sich und Gehen, A l l e s w i e d e r H i m m e l e s f ü g t. Wenn der Sturm aus engem Durchgang hervorbraust, und den jungen Baum niederstürzt, willst du eine Gewaltthat Gottes diess nennen, erkenne ihn allweise, o Thor! Wenn der Tod unrecht

ist, was ist recht, und warum wehklagen um das, was recht ist? Dieses Geheimniss kennt nicht deine Seele, Junge und Alte finden sich bei einem Ziele zusammen. Also sollst du wandeln auf Erden, dass du am Ende dein Heil dir gewonnen." Genug, um die Allgemeinheit und Aeusserlichkeit dieses Schicksalsglaubens zum Epos einzusehen. Firdusi begnügt sich nicht, das Schicksal im Causalnexus der Begebenheiten zu veranschaulichen, er verliert sich statt dessen in unepische Abstractionen über dasselbe. Doch gibt es grosse Ausnahmen, wie Asfendiar's und Rusthm's Ende. Namentlich hat aber Firdusi die Geschichte Suhrab's als eine Entwickelung des Schicksals erzählt, dessen concretes Gesetz immer wieder an den einzelnen Wendungen hervorspringt; darum ist auch hier das Menschliche vom Göttlichen wirklich im epischen Sinne abhängig.*)

In der Sage, welche Firdusi verarbeitete, lebte ein anderes Weltprinzip, das im Dualismus des Ormuzd und Ahriman persönlich symbolisirte Göttliche. Ihres sittlichen Gehaltes ungeachtet ist die Lichtreligion keine Religion des reinen Geistes, sondern fasst den Gegensatz des Guten und Bösen in den allgemeinen Natursymbolen des Lichtes und der Finsterniss und personificirt dieselben letztlich, ohne die Gottheit in ihrer absoluten Geistigkeit anzubeten. Die Lichtreligion hat auch Firdusi nicht aus der Sage getilgt, sondern neben seinen Fatalismus gepflanzt. Es drückt sich aber der Kampf der beiden Weltmächte dem Epos bedeutungsvoll darin ein, dass Ahriman oder doch seine Dew's auf Seite der Feinde Iran's streiten. Diese abschreckenden Dämonen, welche keinen Gegenstand der Andacht ausmachten, sind ebenso wenig als plastische Götter zu achten, wie man dergleichen unter den anderen Geschöpfen der aufgeregten Naturphantasie im Schahname antrifft. Das Göttliche selbst entzog sich in der persischen Lichtreligion der plastischen Ausgestaltung durchaus, und auch die Sage hat es zu keiner epischen Religionsform bringen können.

b) Das Göttliche wird wahrhaft episch, sobald es in plastischer Göttererscheinung aus der Allgemeinheit der Natursymbolik heraustritt. Diess ist in der epischen Form des religiösen Bewusstseins der Skandinavier bereits erreicht, wenn auch die

*) Die Idee: „Also war's in Gottes Rathschluss verhängt, dass Rusthm den eigenen Sohn verderbe," wird zur plastischen Wirklichkeit. Vergl. meine Abhandlung über Firdusi und Rückert.

sinnlich individualisirten Götter weniger oft in die Begebenheiten der epischen Lieder eingreifen, als dass dieselben von dem plastischen Götterglauben durchdrungen sind. Wir haben hier, wie in der Religion Homer's, die ausgebildete und von träumerischer Verwirrung freie Persönlichkeit der Götter, doch noch nicht in derselben reinen Schönheit und in derselben reichen Thätigkeit innerhalb der Begebenheiten des Heldenlebens. Die Asen der Edda bilden ein ebenso geschlossenes Göttersystem wie die Olympier, in welchem Odhin ebenso entschieden die erste Stelle einnimmt, als dort Zeus;*) sie sind endlich ebenso eine jüngere heldenkräftige Generation, welche ein ungeschlachtes, vor ihnen geborenes Geschlecht überwunden hat. Auch haben Olympier und Asen den grossen, allerdings epischen Zug mit einander gemein, dass alle Hoheit sie das Schicksal als ein Höheres, absolut Göttliches, nicht völlig in sich verzehren lässt (Vergl. Grimm. Kap. XXVIII. Müller. S. 147 ff.); nur zeigt sich diese Bedingtheit an den nordischen Gottheiten in einem ungleich abstracteren Lichte. Zwar liegt ihrer Anschauung der religiöse Glaube an Allmacht und Allwissenheit, an Weltbildung und weise Weltregierung zu Grunde, und Welt und Menschen werden von ihnen gelenkt. Allein zunächst trägt der skandinavische Glaube den Schicksalsgedanken weit inniger, als der griechische, in sich, und zwar besonders in der Personification als drei Schicksalsgöttinnen, (vergl. Müller. S. 344 ff.) die Nornen (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), Jungfrauen vom älteren Geschlechte der Riesen, welche dem Menschen seine Lebenszeit schaffen und sein Loos bestimmen. Sodann ragt den Asen in mehrfacher Hinsicht das Schicksal einer ehernen Wand gleich entgegen; denn, wie sie nicht waren am Anfange der Schöpfung, sondern geworden sind, so droht ihnen auch im Hintergrunde beim Weltuntergang (Ragnarök) das Ende ihres allerdings langen Daseins. Diess verfinstert den tragischen Geist, welcher auch im homerischen Volksepos sich dem Menschlichen anheftet, noch bedeutend mehr in der skandinavischen Edda. Zudem vermögen auch sonst die Götter über einzelne Verhältnisse

*) Vergl. Grimm's deut. Mythologie. 2. Ausg. Kap. VI. — XIII. und W. Müller's Geschichte und System der altdeutschen Religion. Göttingen. 1844. S. 177 ff. über die einzelnen Gottheiten.

nichts; Asen müssen die Blutrache durch Gold abkaufen, den jugendlichen Gott Baldr trifft unabwendbares Missgeschick u. s. w. Der Menschenwelt gegenüber hat das Schicksal (oder die Schicksalsgöttin) freilich bei Anfang und Ende des menschlichen Lebens hauptsächlich seinen Spielraum. Sonst ist für den Menschen die Götterwelt*) das Schicksal, und die den Göttern überlegene Nothwendigkeit keineswegs als Gegenstand rein geistiger Anbetung zu betrachten. Indessen gerade in dem epischen Hauptkreise, den Eddaliedern von den Niflungen, ist das Fatum das wahrhaft Herrschende und in's Licht Tretende. Das Unaufgelöste und vom höchsten Standpunkte aus Unepische besteht hier darin, dass die Lebensfrage des concreten Hauptgeschickes von den daneben vorhandenen Göttern isolirt gedacht und somit nach der Seite der Gottheit zu nicht plastisch motivirt wird, mag auch im Einzelnen immerhin ein sinnlich erscheinender Gott eingreifen.**) Dagegen ist der Fatalismus jener epischen Lieder kein abstracter, wie der des Firdusi, das Schicksal wird zwar als eine positive und allgemeine Weltmacht anerkannt, aber seine Wirkung in ausserordentlicher Weise an einer einzelnen bestimmten Fügung empfunden. So wenig es hier an allgemeinen Ausdrücken des Fatalismus fehlt,***) so weit die harte Schroffheit desselben von einer lebendigen göttlichen Weltleitung abliegt, so gründet sich doch die Fabel auf einen als Wunder gefassten und an göttliches Thun (Loki's, Odhin's) als Anlass geknüpften Schick-

*) Für den skandinavischen Norden und Homer gilt im Ganzen Grimm's Wort (a. a. O. S. 818): „Wenn über den Göttern selbst eine noch höhere Gewalt des Beginns und Endes aller Dinge gedacht werden konnte, so galt doch ihr Ansehen und Einfluss unter den Menschen für unbegrenzt und unermesslich, alle menschlichen Angelegenheiten standen unbezweifelt unter ihrer Leitung."

**) Sigurd trifft auf dem Zuge gegen die Hundingsöhne den Odin an, der in's Schiff tritt, das Wetter beschwichtigt, u. s. w. Sonst kennen die Eddalieder keine Einwirkung Odhin's in dieses Geschick, wohl aber die Volsunga-Sage Vergl. W. Grimm, deutsche Heldensage. S. 382.

***) „Alles ist vorausbestimmt" (Sigurd der Fafnirstödter, I. Strophe 324). „Niemand wird das Schicksal überwinden" (das. 55). Fafnir zu Sigurd: „Du wirst vor Spott halten den Spruch der Nornen und des unklugen Affen; im Wasser du ertrinkst, wenn im Sturmwind du ruderst; Alles ist des Tod-geweihten Verderben" (Sigurd der Fafnirst. I. 2. Str. 11), u. s. w.

salsschluss, der in der Verfluchung des Fafnir-Goldes concret ausgesprochen wird, nicht in der Allgemeinheit des Schicksals verschwimmt.

c) Aus der deutschen Heldensage, wie sie sich in den Nibelungen und der Gudrun als ihrem vollendetsten Ausdruck fixirt hat, ist sowohl das Weltschicksal als selbstständige Macht, wie die Götter — denn die dämonischen Naturgeister, Riesen, Zwerge und Elfen verdienen diesen Namen nicht — unter den Einflüssen des Christenthums gewichen. An der Gudrun lässt sich gar nichts mehr von dem heidnischen Götterglauben wahrnehmen, in den Nibelungen aber das alte Schicksal auf eine ganz originell dunkle Weise. Die Schicksalsmacht ist nämlich die beherrschende Seele des Ganzen; Ton, Haltung, Andeutungen weisen auf ein dunkles Wirken der unabwendbaren Gewalt, und doch wird nur die concrete Lebensäusserung dieses Verhängnisses, nicht ein solches als substantielle Macht für sich zum Bewusstsein gebracht, so dass man letztere nur aus der besonderen Wirkung ahnt. Solche Dunkelheit entfernt sich schlechterdings vom Antiken. Denn wo auch selbst das Schicksal von den olympischen Göttern isolirt erscheint, wird es entweder in einem chthonischen oder dämonischen Wesen persönlich, oder ist doch wenigstens als die positive höchste Gewalt der Welt genannt. Ein Ahnungsschweres, Namenloses, ein Nichts der Vernichtung brütet hingegen über den Nibelungen. Das Göttliche, an welches die Loose Sigurd's, Brynhild's, Högni's, Gunnar's u. s. w. noch in den Eddaliedern befestigt sind, hat die deutsche Gestaltung der Sage ganz ausgewaschen: keine Götterwelt, auch kein Christenthum.*) Die Unentfliehbarkeit eines furchtbaren Geschickes klingt oft in den zwischen die Erzählung einfallenden Todesprälludien durch, aber es wird nicht gesagt, wie die Ursache heisst, von welcher diese Wirkung stammt. In eine solche Ahnungsatmosphäre passen vollkommen die Träume Chriemhildens für den einen Haupttheil, und das Abentheuer Hagens mit

*) Was von christlichem Kirchenthum vorkommt, bedeutet für die Weltansicht des Gedichtes gar nichts und verhält sich zu dessen Geiste rein äusserlich. Der Gegensatz des Heidnischen und Christlichen, zu welchem die Collision der Heunen und Burgunden hätte führen können, ist ohne religiösen Gehalt. Metten, Kirchgang, der Bischof Pilgrin, der Kapellan, Alles das geht dem Gedichte nicht an die Seele.

den Donauweibern für den anderen. Als Mören, welche am Steuer des Schicksals sitzen, lassen sich die Donauweiber nicht ansehen; sie sind bloss der prophetische Mund für eine Gewalt, die jeder Nachforschung entflicht.*) Diess ist ein grosser, origineller Gedanke des Gedichtes und mit der tragödienähnlichen Structur verwandt, welche es wie von selbst erhält, dadurch, dass auf dem dunklen Pfade, dessen Ausgang in der Ahnung von vorn herein geschaut wird, der Anfang nothwendig nach dem Ende zielt.

d) Das indische Epos**) objectivirt wohl das Göttliche in der Form vieler sinnlich erscheinenden Götter, aber das Unepische zeigt sich in der unvollendeten Ueberwindung der indischen Fundamentalansicht von der Selbstentfaltung der Gottheit in der Welt, folglich in der verwirrenden Fülle des aus unendlicher Zeugungskraft emanirenden Götterwesens, in der Blässe, Steifheit und symbolischen Absichtlichkeit der Gestalten, in der Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, in welcher die menschliche Persönlichkeit nicht zu ihrem Rechte gelangt, in der Gränzverwirrung beider Seiten durch das an andächtelndes Thun frommer Büsser, an Flüche und andere menschliche Aeusserlichkeiten oft grillenhaft geknüpfte Schicksal. Dieser Geist liegt mit der phantastischen Confusion von Poesie, Religion und Philosophie auf Einer Bahn.

e) Das wahrhaft entwickelte und zur plastischen Schönheit erhobene Göttliche, als Bedingung der Geschicke, findet sich hingegen bei Homer in seiner ganzen epischen Vollendung, und die Abstractheit des Schicksals wird in Götterhänden flüssig. Man darf sich freilich nicht verhehlen, dass das Schicksal als unpersönliche Macht und ein Sein ohne Realität im Hintergrunde des Götterthumes bei Homer steht und auch später stehen bleibt. Es ist die nicht völlig aufgeschlossene und in Geist umgewandelte Naturnothwendigkeit, welche in der griechischen Volksreligion mit der Weltherrschaft der olympi-

*) Ich verkenne nicht die mythologische Bedeutung der Donauweiber, die in den Schwanenjungfrauen wiederkehren.

**) Ueber die indische Religionsform der Heroenzeit s. Stuhr, die Religions-Systeme der heidnischen Völker des Orients. Berlin. 1836. S. 94 — 132; über die indische Kunstsymbolik Hegel, Aesthetik. I. Bd. S. 420 ff.; über den Gegensatz des alten Vedencults und des Brahmanenthums Benfey in der Encyclopädie von Ersch und Gruber. II Sect. 17. Th. S. 159 ff.

schen Götter im Kampfe liegt. Dieses oder ein anderes Residuum bleibt leicht bei dem Polytheismus zurück. In seiner Bestimmtheit als das Unbedingte der Natur bei den Griechen zieht es die dunkle, räthselhafte oder abstossende Region religiöser Anschauungen zu sich. Der Hades, der Tartarus, bei den Tragikern die Eumeniden, eignen seinem Gebiete als die Negation der göttlichen Schöne und Heiterkeit. So kennt denn auch Homer das Schicksal als die abstract personificirte Moira und leiht ihr keinen Körper. Er räumt ihr eine von den Olympiern unabhängige, in gewissem Sinne sie überragende Stelle ein. Indessen ist dieses Moment bei ihm untergeordnet, denn Zeus ragt weit hervor als Lenker der Welt und Ordner der Geschicke, der, wiewohl die anderen Götter jeder seinen Machtkreis hat, im Ganzen nur aus seinem Willen schöpft, oder jenen eine berathende Stimme gönnt. Dabei misst der Dichter wieder sehr bedeutende Begebenheiten dem Schicksal bei, wie die Zerstörung Troja's durch die Argeier*) und die Rückkehr der Griechen von Troja. Hierin waltet allerdings ein dem Zeus Ueberlegnes und ihn Bedingendes, während im hellen Vordergrunde Zeus eine so umfassende Macht bethätigt, dass das Schicksal oft sein Eigenthum genannt werden kann (Διὸς αἶσα). Vorzüglich leuchtet seine göttliche Hoheit, wo er (Il. XV., 64 — 77.) der Athene die kommenden Ereignisse vom Auszug des Patroklos bis zu Troja's Fall als entschieden anvertraut. Nur Geburt und Tod sind selbstständige Gebiete der Moira; ja, der Regel nach kann selbst ein Gott seinem sterblichen Liebling nicht helfen, wenn dessen Stunde gekommen ist. Somit ist eine Differenz in der Ansicht von der Gottheit vorhanden, welche Solger (Nachgelassene Schriften. II. Bd. S. 698.) vortrefflich so aufhebt: „Das Schicksal und die allgemeine Naturmacht ist gleichsam der ewige Stoff, den Zeus in der Wirklichkeit und Besonderheit bearbeitet; ohne ihn wäre jenes nur dunkle, seelenlose Nothwendigkeit; daher alle die Widersprüche." Das für den Verstand Unauflösliche derselben ist ein erhabenes Mysterium des homerischen Epos, das mit seinem Sonnenlichte die Götter so hell beleuchtet, dass für die nächste Praxis des menschlichen Individuums nur sie uns Wesen und Gegenwart haben. Die Begebenheiten des Menschen- und Naturreiches sind

*) Negativ als Schicksalsschluss bezeichnet. Il. II., 155.

von den Göttern geordnet, die Götter greifen unmittelbar und überall ein. Nicht bloss das vorzüglich Hervorragende, z. B. die ungünstige Lage der Achäer bis zur erneuerten Theilnahme des Achilles, die den Zwist Agamemnons und Achilles' veranlassende Pest, Patroklos und Hektors Tod, die Leiden des Odysseus und seine Erhöhung, erscheint im Lichte göttlicher Sanction, sondern auch, was leichtlich als Zufall aufzufassen oder auch von bloss menschlicher Willensbestimmung herzuleiten gewesen wäre. Zeus ist fast der Einzige, welcher den Olymp oder Ida nicht verlässt; die anderen Götter wandeln unter den Helden umher, reden ihnen zu, helfen, rathen, kämpfen für eine oder andere Partei. Ihr Erscheinen erregt keine Bestürzung und wird doch mit Ehrfurcht aufgenommen. Ein solches Wirken der Gottheit kann die Energie und Gediegenheit der Selbstkraft nicht stören.*) Odysseus**) und Achilles, welche unter auszeichnender göttlicher Obhut stehen, müssen sich dem ungeachtet durch ihre eigene Tüchtigkeit die Glorie erstreiten. Diess ist Homer's wunderbare naiv-poetische und in ihrer Weise vollkommene Ausgleichung der freien Persönlichkeit mit der Nothwendigkeit der Vorsehung, die sich als persönlich eingreifende Lebendigkeit der Götter darthut. Solch ein schönes Gleichgewicht kann episch-reiner gar nicht gedacht werden.

f) Das Epos des christlichen Mittelalters liefert einen schwachen Ersatz für diese herrliche Götterwelt in den aus dem Heidenthum herübergeretteten oder dasselbe in verschrumpften Gestalten reproducirenden dämonischen Wesen, für welche der eigentlich klassische Boden in der bretonisch-wallisischen und deutschen Sage zu suchen sein dürfte; doch hat das Mittelalter Vorstellungen aus allen Weltgegenden zusammengemischt oder unter einander gewirrt. Die plastische Götterwelt ist ebenso verloren,

*) Die magische Weise, wie Patroklos durch Apollo von der Mauer Troja's zurückgewiesen wird, und wie er nachher seinen Tod findet, widerspricht dem Heldencharakter nicht. Ganz anders ist der Zauberspruch des Serdusch zu beurtheilen, durch den Asfendiar unverwundbar ist, oder der sein Ende herbeiführende, von Rusthm auf Simurg's Rath gebrochene Ulmzweig.

**) Odysseus zeichnet sich dadurch aus, dass er fortwährend unter dem Geleite der Athene steht, die doch als Göttin der Klugheit im Grunde nur der plastisch verselbstständigte Ausdruck seines eigenen Wesens ist.

als das Fatum. Dagegen tauchen nun hier und da sinnliche Gestalten des Christenthums auf. Engel und andere heilige Wesen spielen beiläufig eine Rolle als Boten Gottes, als den Helden erprobende oder aufmunternde Schutzheilige, u. s. f. Das edle Maass in der Einführung dieser nicht eben plastischen Erscheinungen hält der Cid inne, während es in den Rolandsliedern fast bis zum Widerwärtigen überschritten ist. Die Vorsehung Gottes wird aber schon von der mittelalterlichen Poesie geistig aufgefasst, wenn schon mit anthropomorphistischen Vorstellungen von vermeintlichen Leidenschaften Gottes erfüllt; was die Hauptsache ist, Gott, entzieht sich in seiner Heiligkeit jeder plastischen Darstellung. Uebrigens ertragen auch Engel, Seraphim u. s. w. schon ihrem Begriffe nach nicht die genaue Individuirung, welche ein Vorrecht heidnischer Götter ist. An die Stelle der Sichtbarkeit der heidnischen Götterwelt ist in dem vom Christenthum erfüllten Epos vorzugsweise der Verkehr mit der Gottheit in Glauben und Gebet, die Begeisterung für die Verfechtung des Christenthums und das Bewusstsein des Helden, Gottes Schützling und Streiter zu sein, getreten. Dieses epische Christenthum, dessen Sonnenglanz in der Rolandsage vor den italienischen Dichtern derselben am reinsten leuchtet, fasst noch einmal im befreiten Jerusalem die schönsten Strahlen zu einer Wehmuth erweckenden Abendröthe zusammen. Der total unepische Geist im verlorenen Paradiese und in der Messiade kann hier nicht weiter auseinander gelegt werden; schon diese Vorwürfe überragen das Epos. Milton und Klopstock haben dagegen mit Tasso das Verfehlte gemein, nämlich die Einführung himmlischer und höllischer Wesen, auf welche bei ihnen theilweise wirklich der missbrauchte Namen Maschinerie Anwendung leidet.

g) Das letzte Moment ist die reine Phantasterei in der Aufstellung gaukelnder Scheinwesen, die für Götter angesprochen werden wollen. Vollends zur poetischen Lüge wird die antike Maschinerie in den Lusiaden des Camoens, welcher diese Lüge selber durch das den griechischen Götterfiguren untergeschobene Selbstbewusstsein des Nichts geistreich in sich aufzuheben sucht. Weit natürlicher als Tasso und Camoens verfährt Ariost, da er eine schöne, an's Heidenthum erinnernde, mit freier Ironie behandelte Geisterwelt in das Menschentreiben schlingt; so dass er damit, freilich auch nicht streng episch, doch den unaufhörlichen

bunten Bilderwechsel sinnreich und anmuthvoll motivirt. Diese magische Wirksamkeit hat auch im Oberon noch etwas Reizendes.

h) Das moderne, deutschen Sinn und Charakter in griechischen Formen spiegelnde Epos, von dem Hermann und Dorothea bis jetzt das einzige Muster geblieben ist, entsagt nicht allein jeder Maschinerie, als der Berechtigung entbehrend, es ist auch nicht zur Ausbreitung einer unmittelbar religiösen Seite geeignet. In dieser einzigen Rücksicht steht Göthe gegen Homer in unbedingtem Nachtheil.*)

(Fortsetzung folgt.)

*) Interessant ist, was W. v. Humboldt (gesammelte Werke. Bd. IV. S. 114 ff.) über das Wunderbare in jenem Gedichte vorträgt. Göthe äussert sich selbst (im Briefwechsel mit Schiller. III. Bd. S. 384) am tiefsten: „Dass es aus der dritten Welt, ob es gleich auffallend ist, noch immer genug Einfluss empfangen hat, indem das grosse Weltschicksal theils wirklich, theils durch Personen, symbolisch, eingeflochten ist und von Ahnung, von Zusammenhang einer sichtbaren und unsichtbaren Welt doch auch leise Spuren angegeben sind, welches zusammen nach meiner Ueberzeugung an die Stelle der alten Götterbilder tritt, deren physisch-poetische Gewalt freilich dadurch nicht ersetzt wird.“

XIV.

Wesen, Geschichte und Kritik der Religion.

Von

K. Th. Bayrhoffer.

Einleitung.

Feuerbach. Noack. Reiff und das metaphysische Prinzip.

Das reine Interesse des Erkennens sowohl, als auch insbesondere die bedeutungsvolle religiöse Gährung des gegenwärtigen Deutschlands sind die Veranlassung der folgenden Darstellung. Ich hoffe, dass dieselbe als ein Resultat der Entwickelung von Hegel bis Feuerbach erscheinen, jedoch eben damit den metaphysischen Idealismus des ersteren durch den psychologischen Realismus des letzteren zu dem wahren genetischen Begriffe der Religion von dem Menschen aus ergänzen und verwirklichen werde. Die Grundlage des Folgenden (zum Zwecke von Vorlesungen über Religionsphilosophie) entstand ohngefähr gleichzeitig mit dem gedankenvollen Werke von Noack: Mythologie und Offenbarung. 1. und 2. Bd. 1845. 1846. Auch Noack (mit Reiff) geht von dem anthropologischen Standpunkte aus, welcher ja überhaupt das Centrum alles Erkennens ist, welches nur als die Reflexion des Geistes in seine Voraussetzungen, um sich in ihnen, und sie in sich wiederzufinden, begriffen werden kann. Während jedoch Feuerbach die Religion als Religion in einer subjectiv-chimärischen Vorstellung und Versöhnung des Menschen aufgehen lässt und ihr das nüchterne, das Object und die Gründe des Daseins erkennende und aus diesem Erkennen sich befriedigende Bewusstsein gegenüberstellt: erklärt Noack vielmehr jene chimärische Vorstellung für das blosse mythologische Moment in der Religion, deren Kern und wahrhaftes Wesen durch den ganzen mythologischen Prozess sich hinziehe und endlich als

die absolute, vollkommen befreite Religion aus seiner Verhüllung hervortrete. Ein solcher Gegensatz könnte nun bei oberflächlicher Betrachtung zunächst als ein blosser Wortstreit erscheinen. Denn man könnte sagen: während Feuerbach das doch auch nach ihm der Religion zu Grunde liegende Ansich (d. h. den Menschen, wie derselbe bedingt ist in dem Universum), insofern dasselbe erkennend aufgefasst und bethätigt wird, nicht mehr Religion nennt, ist dieses für Noack gerade die wahrhafte, vollendete Religion, welche gleichsam aus ihrem Traumleben zu sich selbst gekommen ist. Allein es liegt dem Gegensatze in der That eine allgemeine Differenz des Erkennens zu Grunde, aus welcher jener Unterschied der Benennung selbst erst hervorgeht. Diese Differenz ist, dass, während Feuerbach nur ein reales, an ihm selbst beseeltes Universum kennt, Noack dieses in der absoluten Einheit getragen sein lässt, welche, obgleich Alles in sich enthaltend, doch zugleich über Alles erhaben ist in reiner Freiheit. Dieses, nach Noack's eigenem Geständnisse, an sich unbegreifliche, jedoch den ganzen Menschen tragende und sein materielles und bewusstes Dasein erst möglich machende Eine ist ihm das ursprüngliche Wesen in aller Religion, und wird von dem Bewusstsein, nachdem es in allen möglichen mythologischen Formen erschienen war, nun in seiner reinen Einheit und Freiheit gefasst, welche sich in dem Universum offenbart. Dieses Eine nun wird Feuerbach für die letzte religiöse Abstraction erklären, für das religiöse Gespenst der Religion, gleichsam eine neue Auflage des *être suprême*. Dafür aber wird ihm nun die schwere metaphysische Aufgabe gestellt, das Universum selbst als das Absolute im Relativen, die Einheit und Idealität im Vielen und Realen zu begreifen. Denn schwerlich wird derselbe glauben, dass seine aus der concreten Anschauung der Wirklichkeit entnommenen, behauptenden, nicht entwickelnden Sätze von der Einheit der Natur und des Geistes, von der seelenvollen Materie u. s. w., welche er dem Hegel'schen Idealismus entgegenstellt, dem sinnenden Geiste genügen können. Durch alle noch so geistvolle und lebensfrische Erfahrung hin erwacht das Bewusstsein in diesem vorgestellten Wirklichen verborgener Unbegreiflichkeiten und Widersprüche, und sie sind es, welche zur Metaphysik treiben, ja sie selbst schon sind. Desshalb sah sich ein Herbart genöthigt, der er-

scheinenden Welt ein künstlich construirtes Monadensystem unterzulegen, welches jedoch gleichfalls wieder an seinen eigenen Widersprüchen und — der Teleologie und Ahnung des Göttlichen scheitert. Desshalb fasste Hegel das Absolute geradezu als den ewigen sich selbst auflösenden Widerspruch, so dass dasselbe als stete Bewegung in Anderes übergeht und sich doch als die Einheit des Andersseins erhält. Dieses Moment der Einheit nun ist es, welches Noack (mit Reiff) in seiner Reinheit gleichsam fixiren will. Aber dasselbe kann doch nicht mehr das abstracte sich selbst gleiche Eine der Eleaten sein; denn dieser wahrhafte unsterbliche Anfang der reinen Metaphysik ist längst durch das absolute Werden die Atomistik u. s. w. hindurch getrieben worden, damit es das Eine sei, welches Vielheit, Werden, Natur, Geist in sich schliesse, also die Erscheinungen und alle ihre Widersprüche in sich aufnehme und löse. Dieses Eine nun erfasst Reiff von dem Bewusstsein aus, in welchem das Universum und das Eine als dessen Basis gefunden wird. Zuletzt hat derselbe in dieser Zeitschrift 1. Jahrgang 1. Heft. S. 68 ff. sich dahin ausgesprochen (indem ich von der Construction des Bewusstseins als solcher abstrahire): „Wir haben also eine Reihe einfacher, in sich selbstständiger Wesen; und jedes dieser Wesen enthält in seinem Sein als einfaches und in sich selbstständiges Wesen das Sein aller anderen als eben solcher. — So ist dasselbe ungeschieden selbstständig, unbedingt und bedingt durch alle anderen (diess ist der Begriff der Totalität des Realen an sich, die Grundlage des Bewusstseins). Als unbedingt ist es über sich selbst als Glied der Reihe hinausgehoben, und ist das absolut unbedingte Sein. — Um diese an sich sehr einfachen Begriffe richtig zu fassen, ist nothwendig, jede Negation zwischen den beiden Begriffen (dem Unendlichen und Endlichen, Unbedingten und Bedingten) hinwegzudenken (im Gegensatze gegen die Hegel'sche Dialektik). — Das absolut unbedingte Sein nun ist Gott, und das endliche Wesen daher Eins mit Gott zugleich und geschieden von ihm. Es ist in Gott als selbstständiges Wesen (weil es wie unbedingt, so zugleich durch die anderen Wesen bedingt, endlich ist). In Gott aber ist es nicht für sich, sondern als Glied des Ganzen der Wesen — so dass Gott die unbedingte Einheit der Totalität der Wesen, d. h. der Welt ist. — Der auf-

gestellte Begriff Gottes enthält entschieden die Negation des Pantheismus, nach welchem der Begriff Gottes nur gedacht werden kann, sofern er an ihm selbst zugleich den Begriff des Endlichen enthält, so dass Gott selbst seine vollendete Wirklichkeit nicht in sich selbst, abgesehen vom Endlichen, hat, sondern im Endlichen, in der Welt. — Das Endliche bildet nicht die unendliche Reihe der Modi, welche in der Einen absoluten Substanz begriffen werden, sondern die unendliche Reihe der Substanzen (Monaden), welche als solche in Gott, dem absolut Einen in sich vollendeten Wesen sind. — Gott ist das absolut unbedingte Sein, und als solches schlechthin einfach. — Aber bei diesem Begriff lässt sich ja nichts denken; nichts vorstellen! Sinnlich vorstellen, wollt ihr sagen. Denken lässt sich allerdings bei ihm, nämlich eben der Begriff des schlechthin in sich vollendeten Seins. Ihr denket doch wohl den Begriff des Raumes? was denket ihr in demselben anders, sobald ihr nämlich über die sinnliche Vorstellung desselben hinausgeht, als unendlich viele einfache Wesen — denn diese sind als solche discret, — aber so, dass jedes derselben in seinem Sein das Sein aller anderer als eben solcher in sich schliesst, d. h. so, dass sie continuirlich sind. Und findet ihr nun nicht in diesem Begriff den Begriff des absolut unbedingten, schlechthin einfachen Seins?“ —

Es wird nun von Keinem, welcher das Ungenügende der Hegel'schen Dialektik nicht weniger als das der Herbart'schen Constructionen (und um diesen Gegensatz dreht sich doch jetzt das eigentliche metaphysische Interesse*) lebhaft gefühlt und erkannt hat, in dem angeführten Gedankenkreise das Streben nach einer Auflösung jener Mängel verkannt werden, so dass dabei von selbst auch eine Ausgleichung der beiden Richtungen, wie dieselbe schon von Ohlert, Hillebrand, Chalybäus, Lotze, Ulrici u. A. angestrebt wurde, gegeben ist. Fassen wir aber die entgegengesetzten Mängel der Hegel'schen und Herbart'schen Dialektik in ihrem einfachen Wesen auf: so können dieselben kurz als die einseitige Negativität und die einseitige Positivität bezeichnet werden. Denn bei Hegel kommt es allerdings

*) Man vergleiche auch den Aufsatz des Verfassers in diesen Jahrbüchern I. Jahrgang. 3. Heft. S. 155 — 166.

so heraus, als ob das Viele durch das sich von sich selbst abstossende Eins, als ob Raum, Materie durch das Sichanderswerden, Sichselbstentlassen der Idee erzeugt würden, mithin das abstracte Eine, das sich auf sich beziehende Denken die Voraussetzung sei, aus welcher das Entgegengesetzte geboren werde, indem dasselbe zwar in jenem an sich enthalten sein soll, aber dieses Ansich doch eigentlich nur die dunkle Qualität des Sichselbstentäusserns, oder das Andere nur als innere Negativität, als einseitige Idealität oder unbegreifliche Schöpferkraft ist. Insofern hat man Hegel'n nicht mit Unrecht einseitigen Idealismus und unaufgelöste Widersprüche vorgeworfen, wenn schon derselbe absoluter, nicht der subjective Fichte's, vielmehr dessen Erweiterung zu einem objectiven System des Universums ist. Das Ich Fichte's ist zu dem sich auf sich beziehenden, das Andere in sich tragenden Denken geworden, welches den Schein seiner Unmittelbarkeit, des Seins, in sich aufhebt. Das Denken ist auch allerdings Reflexion in sich des Seins, Idealität des beseelten Organismus. Dieser aber darf nicht als ein Product des Gedankens, sondern als eine in sich ideelle Realität gefasst werden, welche auch als Ich-Reflexion hervortritt. Desshalb hatten auch Link, Feuerbach u. A. mit Recht dagegen polemisirt, dass bei Hegel das Andere des Gedankens, welches allerdings in seinem System überall enthalten ist, doch eigentlich selbst wieder nur Gedanke sei. Desshalb muss auch den Naturforschern die Hegel'sche Naturphilosophie gespenstisch erscheinen, u. s. w. Dass aber die Philosophie Herbart's nur ein einseitiger, abstracter und desshalb eigentlich eben so idealistischer Gegenstoss gegen die ihr Anderes setzende Einheit des Idealismus ist, eine reine, todte, nur seiende und daher unfassbare, weil beziehungslose Position, bei welcher die teleologische Einheit oder der Organismus der Wirklichkeit (das *vinculum substantiale* oder der *ordo ondinans*) nur aus der Form des Zufalls und Zusammens zu dem unbegreiflichen Gott hinführt, ist leicht einzusehen. Dass ferner die Systeme von Fichte d. J., Weisse, auch Ulrici, mit seinem dem bedingten Denken durch eine ganz verkehrte Unterscheidung gegenübergestellten und auf diese Weise zu einem besonderen, wenn schon absoluten Selbstbewusstsein hypostasirten unbedingten Denken, wie nicht weniger Schwarz durch

seinen absoluten Geist, welcher die Dual-Einheit von Intelligenz und Wille sein soll, dessen Selbstbewusstsein aber und Selbstäusserung und Selbstentäusserung zur Materie noch lauter dunkle Qualitäten sind, u. s. w. keineswegs den einseitigen Idealismus verlassen, und nur das Ich zu dem vorgestellten Gott, dem Absoluten erweitern, ist nicht minder klar. Reiff hingegen, das müssen wir anerkennen, hat alle diese Einseitigkeiten und mythologischen Formen durchbrochen, und ist ohne Zweifel einer von denjenigen, welche das metaphysische Problem in seiner Reinheit fortzuentwickeln streben, während dasselbe in Feuerbach's Genialität sich nur aufgelöst hat, in den weiteren Entwickelungen aber von Stirner und Aehnlichen in sophistische Dialektik entäussert worden ist.

Allein bei Reiff stossen wir doch sofort auf eine Reihe von Fragen, welche erst ihre Lösung verlangen, wenn unserem Erkennen wirkliche Befriedigung werden soll. Nach diesem Systeme ist das Wesen des Universums eine ursprüngliche Totalität von Einheiten, welche unterschieden gegen einander, doch zugleich sich alle gegenseitig voraussetzen und bedingen, aber ebenso alle in sich das Eine selbstständige, durch Nichts bedingte, daher unbedingte, absolute Sein sind. Oder: die Analyse jeder Monade weist sie einerseits auf als das Eine, unendliche, absolute durch Nichts bedingte, einfache Sein, welches dasselbe ist in allen, nicht aber ein durch Anderes bedingtes Andere; andererseits ist jede Monade schlechthin relativ, hat ihre Stelle in einem Systeme von Monaden, und ist so ganz bedingt und vermittelt. Sie ist so das in dem absoluten Sein, der Einheit des All, getragene Endliche. In abstracter Weise lässt sich dieser concrete Gedanke, auf welchem, nicht aber auf dem abstracten Hegel'schen Sein u. dergl., die Philosophie ruht, an dem Raum erfassen. Dieser ist schlechthin discret, Vielheit der Eins, und schlechthin continuirlich, Einheit der Vielen. Jedes Eins enthält daher die andern; in allen ist das Eine, unbedingte Eins, in welchem sie getragen sind und ewig sind (nicht durch einen Prozess gesetzt werden). — Dieses ist nun ganz richtig. Dadurch wird die widerspruchsvolle Negativität Hegel's sowohl, als die leere Identität und das zufällige Zusammen der Monaden Herbart's beseitigt. Wir fühlen in dem unbefangenen denkenden Betrachten des gegebenen

Universums dieses sogleich, dass da nur von einem ursprünglich Vielen in ursprünglicher Einheit die Rede sein kann: und es ist in dieser Hinsicht ganz einerlei, ob wir diese Totalität subjectiv, als eine Welt im anschauenden Ich, oder objectiv, als eine an sich seiende reale Welt fassen (wobei es weiterhin ein unverlierbares Resultat der neuesten wahren Philosophie und namentlich der Kritik der religiösen Vorstellungen ist, dass die Welt des Bewusstseins auf dem Grunde der bewusstlosen, seienden, aber doch an sich geistigen, beseelten, empfindenden Welt ruht, wie dieses auch Reiff und mit ihm Noack, so entschieden geltend machen, und damit jedes selbstbewusste, persönliche Wesen als ewiges Prius der Welt siegreich zurückweisen, obschon die Welt allerdings in der allgemeinen, das Besondere enthaltenden Reflexion in sich, und damit dem selbstischen und individualisirenden Triebe beruht oder vielmehr derselbe, und in dem Menschen auch Selbstbewusstsein, Persönlichkeit ist, welches der übrigen Natur zuschreiben, in ihr noch etwas Anderes setzen und suchen heisst als das, was ihr Wesen und ihre Wirklichkeit ist). Aber nun entsteht die Schwierigkeit, diesen allgemeinen concreten Gedanken sowohl in sich selbst zu dem wirklichen, die Widersprüche in sich aufgelöst tragenden Begriffe zu entwickeln, als auch in solcher Bestimmtheit zu fassen, dass er die wirkliche erscheinende Welt in sich enthalte. Da fragt sich also sogleich: Was heisst das: die Monade enthält in ihrem selbstständigen Sein zugleich das Sein aller anderen als selbstständiger? Und was heisst das: das absolut unbedingte Eine trägt die Totalität der Wesen so in sich, dass es zugleich über alles besondere Sein in ewiger Vollendung und Freiheit erhaben ist? Wenn die Monade ihrem Wesen nach die Totalität der Monaden, als zugleich selbstständiger, in sich enthält, so ist ihr Begriff der des Absolut-Relativen. Ihr Sein ist nicht zu denken ohne das Sein der anderen; ihr Sein ist nur, obschon unbedingt und absolut, zugleich ihre Stelle und ihr Zusammenhang im Ganzen. Hiermit fällt sofort die Vorstellung von Leibnitz und Herbart in sich zusammen, dass nämlich die realen Dinge zusammengesetzt seien aus Monaden. Denn die Zusammensetzung ist der Uebergang aus einer Nichteinheit in die wenigstens äusserliche Einheit; allein die bedingte Einheit Reiff's ist gar nicht ohne die Beziehung zu allen anderen,

diese Beziehung ist also ihr Wesen, oder sie ist die Einheit ihrer selbst und ihrer Beziehung. Nähme man die letztere hinweg, so würde das Eins selbst nicht mehr das Relative, sondern das absolute unendliche Sein, und als solches sogleich wieder die Einheit des Vielen und des All sein. Jeder Punkt im Leeren wird sich unaufhaltsam ausdehnen und die Einheit aller Punkte werden; das Leere muss sich erfüllen.

So muss selbst Herbart die Realen ursprünglich als Aneinander setzen. Wenn nun aber die vielen Eins in ihrer Selbstständigkeit zugleich schlechthin unselbstständig, Reflexionspunkte des All sind und dieses zu ihrem Wesen gehört, so sind sie ursprünglich Kraft, Thätigkeit und Leben, nicht Herbart'sche Abstractionen, sondern Entelechien nach Leibnitz, ein unaufhörliches Insichscheinen als ein Gesetztsein des Anderen im Anderen. Dieses Insichscheinen ist das Sein des Selbstständigen im Selbstständigen; die Selbstständigen sind nur als sich durchdringend und doch erhaltend, unterscheidend im Durchdringen. Ihr Fürsichsein ist das Aussichherausgetriebensein durch die andern hinein in die anderen — eine ungetrennte Einheit. So ist das Sein nicht festzuhalten als Vielheit von Monaden, sondern nur als concrete Monade. Es ist daher Sphäre, welche, da alle besonderen Sphären wieder als Momente erscheinen, welche in Eine Sphäre gelöst sind, die Eine und unendliche Sphäre ist, welche schlechthin in besondere sphärische Eins zunächst zerfallen kann, weil sie das Eine als Vieles ist. Jede solche Sphäre ist intensiv, insofern das Viele auf verschiedene Weise in einander aufgehoben ist, extensiv, insofern dieses Viele verschieden aussereinander besteht (Unterschied der Qualität und Quantität).

Wird nun der Begriff so ausgeführt, so scheint darin der Widerspruch zu liegen, dass das Eins als ursprünglich Anderes und Vieles als Unterschied von Momenten an ihm selbst gesetzt wird, und dass die vielen Eins doch das ungetrennte allgemeine Eins sind. Das ist aber nur der Widerspruch gegen das todte Sein, die reine Abstraction des Eins, welche nothwendig, wie ich an Herbart gezeigt habe, in das Nichts und alle Widersprüche umschlägt. Desshalb muss der aufgelöste Widerspruch, die Einheit des in Eins gelösten Vielen und des in Vieles gelösten Einen, die reale Idealität, das ausgedehnte, im Einssein sich

selbst widerstehende, daher schlechthin reflectirte, centroperipherische Wesen gesetzt werden, ohne welchen Begriff des Unendlichen man nothwendig in die qualvollen Widersprüche der Herbart'schen Construction geräth. Der Unterschied dieser Auffassung aber von der Hegel'schen ist der, dass bei Hegel das Viele (der Raum, die Ausdehnung) mit dem Scheine behaftet ist, durch den Prozess der Selbstrepulsion des Eins in unbegreiflich wunderbarer Weise erschaffen zu werden, während wir das ewige Sein des All-Einen als die concrete Wahrheit zu Grunde legen, und jede Repulsion, Attraction, Besonderheit u. s. w. nur in diesem Concreten begreifen, dessen als des wahrhaft Unendlichen Zersetzung die Hegel'schen wie Herbart'schen Abstractionen hervorbringt, welche aber nothwendig durch sich selbst in das Unendliche zurückgehen, daher sich nur als ein Schein, eine Relativität des Wesens als Welt erweisen.

Es wird sich aus Obigem ergeben, dass es unmöglich ist, in Vorstellung, Gedanke oder Objectivität das absolut Einfache, den Punct oder das unendlich Kleine festzuhalten. Denn es geht unaufhaltsam in die Sphäre auseinander, und diese ist das ungetheilte Viele, weder ursprünglich zusammengesetzt, noch aus dem reinen Eins erzeugt. (Vgl. das Uebergehen der Herbart'schen Realen in Kügelchen, ferner das Fliessende in Raum und Zeit, Bewegung, deren unendliche Theilbarkeit ohne Theilung.) Jenes Auseinandergehen aber ist nicht ein Erzeugen der Sphäre, sondern ein Beweis, dass das Wesen ursprünglich Sphäre ist, und daher jedes Abgerissene wieder zusammengeht. Will nun die abstracte Vorstellung dieses absolute Wesen wunderbar nennen, so kann ihr nur erwiedert werden, dass die Philosophie eben das Wunder des Daseins zu begreifen, aber nicht zu vernichten habe. Begreifen aber heisst, die leere Identität sowohl, als den reinen Widerspruch zu der wahren Einheit und Idealität des wahrhaft Unterschiedenen aufheben, oder die wirkliche Einheit des Idealen und Realen setzen, welche von dem Himmelskörper, Element und Krystall bis zum Selbstbewusstsein hin in verschiedenen Reflexionen erscheint.

Es braucht übrigens kaum bemerkt zu werden, dass hiermit alles Besondere und Einzelne nur in dem Ganzen und Unendlichen, dass aber dieses zugleich als Materie, wie als Kraft, Leben und

Geist (im w. S. dieses Worts) durch und durch gefasst werden muss, weil dasselbe ebenso bestehendes Sein (Materie) wie Reflexion in sich, Idealität des Seins, weil in jedem Punkte an sich zugleich und Insichscheinen als Reflexion des Andersseins ist. In dieser Weise muss die unendliche Substanz des Spinoza mit den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung, der Seele und des Leibes begriffen werden.

Aber was folgt nun hieraus für das selbstständige Sein des einzelnen Wesens und das unbedingte Eine, welches in ewiger Vollendung und Freiheit in der Welt zugleich über sie hinaus ist? Jedes Wesen ist, wie Reiff richtig darlegt, unbedingt zugleich und bedingt. Denn es ist ganz ein an sich, Wesen; aber es ist ebenso ganz Insichscheinen, Reflexion, Einheit seiner selbst und des Anderen, so dass seine Realität hiermit als Idealität ist. (M. vgl. auch Herbart's Störungen und Selbsterhaltungen der Realen.) Eben damit ist aber, wie Reiff eben so richtig zeigt, die Unbedingtheit des Seins total durchdrungen von der Bedingtheit, und die Bedingtheit von der Unbedingtheit. Indem das Sein von dem anderen Sein durchdrungen ist, ist dasselbe bedingt, abhängig von Anderem; aber indem es Wesen, Einheit mit sich im Bestimmtsein ist, erscheint dasselbe als das Unbedingte im Bedingtsein. So ist es bestimmt und doch das Bestimmtsein seine Selbstbestimmung, sein im Anderen Selbstsein, es ist frei in der Nothwendigkeit. Und indem das unendliche Sein die ungeschiedene Einheit aller seiner Momente ist, so ist es das allgemeine unbedingte ganz in sich bedingte Wesen, die absolute Freiheit, welche Eins mit der Nothwendigkeit ist, und dem besonderen Freinothwendigen, Unbedingtbedingten als die Unendlichkeit erscheint, in welcher dasselbe getragen und Moment ist. Wenn nun die Vollendung und Freiheit des unbedingt Einen, in welcher dasselbe nach Reiff schlechthin in der Welt und doch über ihr ist, eben diese unendliche Centralität bedeutet, in welcher die Welt als ganz immanente Peripherie getragen ist, so dass ihre ewige Bewegung nur die Selbstbestimmung der ewigen Ruhe ist und zugleich dieses unendliche Sein über alles Besondere hinausgeht und jedes Einzelne als ein Glied im Ganzen gesetzt und aufgehoben ist: so werde ich auch diese Auffassung anerkennen. Ja, es ist ganz

richtig, dass das Absolute unendliches, sich in seiner Fülle ewig bewegendes und gliederndes Subject ist; und das ist auch der Gipfelpunkt derHegel'schen Dialektik, worin dieselbe die Unwahrheit ihrer eigenen abstracteren Gedankenkreise aufhebt. Aber dieses Subject hat in der Welt selbst seine besondere Reflexionsformen, sein besonderes Insichscheinen; und in dieses fällt erst das Bewusstsein. Daher ist das unbedingte Eine, insofern dasselbe vor seinem Dasein als Welt und Mensch willkürlich festgehalten wird, nicht Bewusstsein, nicht Ich, sondern sein an sich seiender Grund, reines Sein und Reflexion in sich, in welcher die in Anderes strebende Besonderheit ewig zur centralen Einheit zurückgenommen ist, und welche erst gebrochen durch die Grenzen der Welt, die Produkte der besonderen Reflexion in sich, zur Selbstunterscheidung der reinen Selbsterfassung vom gegenüberstehenden Object oder der Erfassung der Besonderheit, d. h. zum Bewusstsein wird. Eine weitere Ausführung dieser Ideen kann aber hier nicht gegeben werden.

Zu unserem Zwecke jedoch ensteht nun hier die Frage: Wird diese unbedingte Einheit des Seins mit Recht noch Gott genannt? Diesen Namen nämlich geben ihr fortwährend Reiff und Noack, und letzterer gründet darauf seine speculative Religionslehre. Mit dieser Frage scheint aber die andere Eins zu sein: Gibt es für das freie Erkennen noch Religion? Wir sehen so jetzt die jüngere Welt sich zu dem Panentheismus, Pantheismus, Atheismus bekennen. Das Alles aber scheinen, wie schon öfters bemerkt worden ist, noch Verwickelungen der Freiheit mit vergangenen Vorstellungen zu sein. Wenn freilich die Ruhe und Beseeligung, welche der Mensch in dem Erkennen gewinnt, Religion heissen soll, dann wird sie immer bleiben. Oder wenn man Religion das Sicherfassen des Menschen als eines besonderen Daseins in der ewigen Einheit des All nennt, so dass derselbe in Gott schon lebt, webt und ist, aber auch aufgehoben und zurückgenommen ist, ehe er nur die Vorstellung desselben hat, auch dann bleibt Religion die Grundlage alles Wissens. Wenn hingegen das Erfassen des ewigen Grundes, welcher Alles, Bewusstes wie Bewusstloses, an sich trägt, in der Form der personificirenden Phantasie Religion genannt wird, dann verschwindet sie mit Gott vor dem freien Gedanken. Diese Frage löst sich daher mit der Un-

terscheidung eines weiteren und engeren Sinnes des Wortes: Religion. Der letztere Sinn liegt der folgenden Darstellung zu Grunde, insofern die Religion ein Verhältniss des Menschen zu Gott, Gott aber wesentlich die Personification des Ewigen in der Vorstellung ist. Aber es wird sich die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Auffassungen von Reiff und Noack weiter unten ergeben, wo das Unbedingte, welches sie setzen, in Beziehung zu der religiösen Vorstellung noch näher betrachtet werden soll. Vorläufig bemerke ich nur noch dieses: In demselben Sinne, in welchem man sagen kann, dass die Poesie in der Wissenschaft zu ihrer reinen Wesenheit gelangt sei, kann man auch die Philosophie die Religion in ihrem wahren Wesen nennen. Aber in demselben Sinne, in welchem die Wissenschaft nicht mehr Poesie ist, hat auch das objective Erkennen die Religion als solche aufgehoben. Ihre Substanz aber bleibt; ja diese ist der Grund aller Poesie, Wissenschaft, Sittlichkeit, das unmittelbare Sein des Menschen als eines Gliedes in der unendlichen, unbedingten Totalität.

(Fortsetzung folgt.)

XV.

Christus und die Apostel.

Einige allgemeine Bemerkungen, unsere N. T.'liche Kritik betreffend, mit besonderer Beziehung auf Dr. Alb. Schweglers Geschichte des nachapostolischen Zeitalters.

Wie tief die Geschichte der Christenheit und vor Allem der christlichen Kirche zu allen Zeiten mit der Fassung der Person Christi Seitens des menschlichen Bewusstseins zusammenhängt, kann einem einsichtigen Geschichtsforscher nicht verborgen bleiben. Wenn dereinst die über alle Gegensätze siegreich durchdringende Ueberzeugung von der göttlichen Wesenheit Christi, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, Hand in Hand ging mit der siegenden Gewissheit von der Autonomie des Christenthums, von der Neuheit und allen früheren Gottesdienst überstrahlenden Grösse

dieser Religion, mit dem Gedanken der Einen, allgemeinen Kirche: so bezeichnet der Sieg des Dogma's von der Gleichwesenheit des Sohnes mit dem Vater zu Nicäa die wirklich errungene Herrschaft des Christenthums über den bewohnten Erdball. Nur mit diesem Dogma und seinen Folgerungen in Betreff des inneren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch konnte auch die Kirche des Mittelalters für sich und für alle geistige Interessen Freiheit und Selbstständigkeit, dem weltlichen Regiment gegenüber, ja in der dem Mittelalter eigenen Consequenz selbst die Herrschaft über dasselbe beanspruchen; nur mit diesem Dogma und kraft der darin dem Menschen verbürgten Lebensgemeinschaft mit Gott konnte die Reformation dem Subject seine unendliche Freiheit, seine Selbstgewissheit sichern, und aus dem absoluten Inhalt des Subjects durch seine eigene Bethätigung die sämmtlichen Sphären des geistigen Lebens auferbauen. Nur die Wesensgemeinschaft Gottes und Christi, nur die Erhabenheit des Sohnes Gottes über alles Kreatürliche, über alle Zeitlichkeit, über alle Schranken bedingten Wesens konnte den Menschen zu seinem absoluten Werthe, zu seiner in Gott gegründeten Freiheit, zu der Tiefe des Selbstbewusstseins bringen, in der er sich allen natürlichen und geschichtlichen Schranken gegenüber als Selbst ergreift und sie auf allen Punkten siegreich überwindet. Nur aus dem Glauben an den mit Gott im Wesen einigen Menschen, nur aus der Begründung des gesammten Lebens der Menschheit in der mit Gott sich eins wissenden und aus dieser Einheit handelnden Persönlichkeit, die das ganze Geschlecht vertritt, lassen sich die Ueberzeugungen, die Bestrebungen, die Schöpfungen der christlichen Nationen erklären, lässt sich ihr Muth und ihre Zuversicht begreifen, mit der sie den höchsten Zielen entgegenringen. Denn sie haben sich kein geringeres Ziel gesteckt, als diess: das Subject als solches in jedem Menschen zur höchsten Ausbildung all' seiner Anlagen zu bringen; in einem Jeden, seine Stellung in der Gesammtheit sei, welche sie wolle, jene ideale Persönlichkeit durchzubilden. Hiernach streben sie auf dem Gebiete der geistigen wie der materiellen Arbeit, in den Anstrengungen, mit denen sie die Natur den geistigen Zwecken unterwürfig machen, mit denen sie die sittlichen Ordnungen zu wahrer Freiheit hinanbilden, mit denen sie der Erkenntniss und dem Willen ihren göttlichen Inhalt zu geben suchen. Und alle diese grossen Bestrebungen hätten keine Basis, hätten kein sicheres Ziel, keine Gewissheit des Gelingens, keine Einheit, kein eingeborenes, alle Kräfte zusammenhaltendes Gesetz, wo nicht diese gesammte Thätigkeit auf jene Person als auf ihr Prinzip bezogen wäre, jene Person, die das der Menschheit Mögliche schlechthin als Wirklichkeit darstellt, in welcher der Mensch so in die Erscheinung tritt, wie er ewig im Gedanken Gottes gegründet ist, in welcher seine über alle natürliche und geschichtliche Bedingtheit erhabene, im Unbedingten wurzelnde absolute Freiheit gegeben ist, in welchem sich des Menschen ewiges *A priori* ungetrübt und ungehemmt durch jede empirische Erscheinungsform enthüllt. Der Glaube an jene Person, d. h. das Leben

in und nach ihr, die Gründung aller Thätigkeit in ihr, ist der christlichen Menschheit nothwendig, so nothwendig, wie jede Existenz in der Welt bewusst oder unbewusst auf ihren Begriff, auf ihr Prinzip bezogen ist. Auf diesen Glauben gründet sich der christlichen Welt ihre Gewissheit von ihrem stetigen Fortschritt, gründet sich ihre Freiheit, jeder Nothwendigkeit gegenüber, die nicht die Nothwendigkeit der Idee ist. Auch ist dieser Glaube so wenig gegen oder über die Vernunft, so wenig über oder gegen die menschliche Moral und ihre apriorischen Grundsätze, dass Erkenntniss und Wille in jenem Glauben vielmehr ihr innerstes Lebensgesetz, die Kraft zum Aufschwung über alles Sinnliche und Empirische, die Fähigkeit sich in ihrem innersten Selbst zu ergreifen, besitzen, dass unsere Philosophie mit jenem Glauben stehen und fallen wird. Dieser Glaube ist der religiöse Ausdruck für den gesammten Geist, in welchem die Christenheit denkt und schafft, und der unüberwindlich ist, wie jener Glaube selbst.

Wenn es Zeiten gegeben hat in der Geschichte des Christenthums, wo der Glaube an die göttliche Wesenheit des Sohnes entweder noch nicht durchgebildet, oder im Bewusstsein zurückgetreten war, wo also das menschlich Zufällige an der Erscheinung Christi gegen das göttlich Nothwendige an ihr in den Vordergrund gestellt, der empirische Zusammenhang mit den früheren Religionsformen, zumal mit dem Judenthum gegen die absolute Neuheit des Christenthums geltend gemacht wurde: so ist das immer nur der dogmatische Ausdruck einer ganzen Zeitrichtung gewesen, die sich zur wahren geistigen Freiheit, zum Bewusstsein der Autonomie des Geistes noch nicht durchgearbeitet hatte, die noch an sinnlichen Formen haftete, sich gegen den endlichen Causalnexus und Mechanismus des Natürlichen und Geschichtlichen nicht ermannen konnte, im Denken wie im Thun dem Empirismus huldigte, und mehr oder weniger in rein materielle Bestrebungen versunken war, ohne den geistigen Gütern eine angestrengte Arbeit zuzuwenden. Eine Zeit, welche die materiellen Güter um ihrer selbst willen sucht, gegen die geistigen Güter gleichgültig geworden ist, die nur nach endlichem Vortheil jagt, den Werth aller geistigen Bildung nur nach dem augenblicklich vorliegenden Nutzen abschätzt, die sich ohne jedes höhere Bewusstsein und ohne das Vertrauen zu sich selbst, im Namen der höchsten Güter eine neue Entwickelungsreihe beginnen zu können, von den Wellen der Geschichte forttreiben lässt: eine solche Zeit wird, wie alles Religiöse, so auch das eigenthümlich Christliche und das der Zeit und dem Wechsel Entnommene an der Erscheinung Christi auf das Niveau des Gewöhnlichen und Erfahrungsmässigen herabzudrücken bemüht sein. Dass unsere Zeit mit ihrer selbstsüchtigen Krämerpolitik, mit ihren ganz offen ausgelegten rein materiellen Bestrebungen, die zersetzend auf die grössten wie auf die kleinsten sittlichen Kreise einwirken, die unsere Bildungsanstalten nach den Anforderungen des augenblicklichen realen Vortheils umzuformen suchen, die uns statt wahrer, geistiger, politischer Freiheit die Willkür der sich schrankenlos

bewegenden Selbstsucht, die Knechtschaft unter der drückenden Willkür der frei schaltenden Besitzenden verheissen, dass unsere Zeit, die auch der Religion, der Kunst, der Wissenschaft, dem sittlich-freien Geiste jede Macht zu nehmen strebt, mit der sie gegen jene niedere Bestrebungen, gegen jene Versunkenheit zeugte, mit der sie zu neuem Aufschwung auffordert: dass eine solche Zeit auch den religiösen Ausdruck für den göttlichen Grund unsrer Freiheit, dass sie diese gewaltigste Mahnung, die an ihr Ohr schlägt, zu übertäuben sucht: das kann uns durchaus nicht Wunder nehmen. Denn wir können den Glauben an die Gottheit Christi, an die Begründung der menschlichen Freiheit und ihres absoluten Charakters im göttlichen Wesen nicht für ein vereinzeltes Dogma halten: es ist für uns die Seele des Christenthums, der Geist der über alle endlichen Freiheits- und Bewusstseinsformen mit göttlicher Gewissheit fortschreitenden christlichen Nationen, der auch endlich die Starrheit und Gefangenschaft unserer Zeit lösen wird.

Wenn eine wissenschaftliche Richtung, wie der Rationalismus, die Rechte des menschlichen Bewusstseins, der menschlichen Vernunft und Freiheit auf Kosten der göttlichen Wesenheit Christi vertreten zu müssen glaubte; so lag zum Theil die Veranlassung in der starren, äusserlichen, unbedingten, mit menschlicher Vorstellung nicht vereinbaren Fassung des Dogma's in der Kirchenlehre, zum Theil in dem Umsichgreifen des Empirismus in der Wissenschaft. Unsere deutsche Philosophie seit Kant hat aber immer deutlicher bewiesen, dass wir die menschliche Vernunft und Freiheit nicht auf Kosten der in der Menschheit gegenwärtigen göttlichen zu erweitern haben, dass jene nur in dieser ihre rechte Stellung, ihren absoluten Inhalt gewinnen kann. Aber der Rationalismus hatte sich das grosse Verdienst erworben, den kritischen Geist zu erwecken, die Christologie aus dem Gebiete des Mysteriums in die Sphäre des klaren Bewusstseins, zu wahrer praktischer Bedeutsamkeit zu bringen und von manchen sinnlichen, zufälligen Zuthaten zu läutern, die ein minder gebildeter Vorstellungskreis überschätzt hatte.

Von der neueren Philosophie ging eine neue Richtung der Kritik aus, welche die Arbeiten der rationalistischen Kritik in sich aufnahm, aber im Prinzip sie siegreich überwand. Hatte die rationalistische Kritik darauf hingearbeitet, alle Züge in der Erscheinung Christi, die über das Maass des Irdischen hinausgingen, ins Natürliche oft gewaltsam umzudeuten, um nur das Bild eines Menschen, wenn zwar des vollkommensten, unter gewöhnlichen menschlichen Bedingungen übrig zu lassen: so machte sich die neuere Kritik die philosophische Ueberzeugung zu Nutze, dass das vollendet Menschliche das Göttliche sei, dass das Endliche sich nicht gegen das Unendliche abzugrenezn habe, sondern in ihm aufgehe, in ihm seine Verherrlichung und Wahrheit erlangen müsse; sie nahm die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als eine nothwendige Idee, die, wenn die Zeit erfüllet war und das menschliche Bewusstsein zu der nöthigen Reife sich entwickelt hatte, endlich irgendwo zum

Durchbruch kommen musste. War diese Idee aber einmal da, waren ihre Anfänge durch irgend eine veranlassende Persönlichkeit einer Gemeinschaft zur weiteren Entwickelung übergeben worden, so war die natürliche Folge, dass diese Gemeinde den ganzen inneren Reichthum der ihr erschlossenen Idee an jene veranlassende Persönlichkeit knüpfte, und somit diese aus ihrer unmittelbaren, zufälligen, empirischen Erscheinungsform in das Reich des Allgemeinen, der Idee erhob und der geschichtlichen Persönlichkeit die ganze Herrlichkeit der Idee lieh, daher auch der Darstellung der Persönlichkeit alle die verschiedenen Färbungen mittheilte, welche die Idee selbst durchlief, um ihre wahre Gestalt zu erlangen, bald eine mehr judaistische, bald eine universalistische Färbung u. dgl. So wurden also die wunderbare Geburt, die sie einleitenden und begleitenden Umstände, die Wunder, welche Christus verrichtet haben sollte, seine Ankündigung als dereinstigen Weltenrichter, seine Andeutungen über seine frühere Herrlichkeit beim Vater, seine Reden über die Nothwendigkeit seines Todes, seine Auferstehung und so viele andere Züge zu späteren Zuthaten der Gemeinde, die ihrer Idee an jener Persönlichkeit einen festen Halt zu geben bestrebt war. Es war hierbei nicht absichtliche Erfindung im Spiel; sondern was der Vorstellung sich als nothwendig darstellte, das ward als real geschichtlich angenommen; denn die Gemeinde ging mit ihren religiösen Ideen nicht abstract und gedankenmässig, sondern künstlerisch gestaltend (mythenbildend) zu Werke. Das wirklich geschichtliche Bild der Persönlichkeit, auf welche lauter ideale Züge übertragen wurden, ist daher früh unkenntlich geworden, und die neuere Kritik verwendet auch nicht die geringste Anstrengung auf seine Restauration, um welche es dem Rationalismus am Meisten zu thun schien; die neuere Kritik lässt sich daran genügen, dass die der Menschheit nothwendige Idee ins Leben trete, unbekümmert um ihre zufällige Veranlassung, und verfolgt nur mit geschichtlicher Kritik die Formen, welche fort und fort schreitend die Idee sich im menschlichen Bewusstsein gab. Denn wie die Menschheit selbst auf allen Punkten im Fortschreiten begriffen ist, so schreite auch die Vorstellung des Christusbildes fort; sie sei zu jeder Zeit eine andere und es sei daher um so mehr vergeblich, wie es auch unmöglich sei, den ersten Urheber jener Idee und seine Vorstellung von ihr in seiner wirklich historischen Gestalt ans Licht zu ziehen. Die neuere Kritik trat mit dem Bewusstsein auf, dass auf dem Wege ihrer Untersuchung keine der wesentlichen christlichen Ideen verloren gehe, dass diese vielmehr nun in viel hellerem Lichte strahlten, seit sie von den Schranken der einzelnen Persönlichkeit und aus der Zufälligkeit, der Zeitlichkeit und Volksthümlichkeit der ersten Fassung abgelöst worden seien. Auch wir glauben, dass es kein besonnener Mann werde in Abrede stellen, dass die speculative Kritik sich in ein viel tieferes, innigeres, positives Verhältniss zu dem ewigen Gehalt des Christenthums gestellt hat, als es der Rationalismus mit der Umdeutung des Idealen ins Empirische je vermocht hat; und

wollen wir die neuere Kritik mit der Buchstabentheologie vergleichen, so dürfte wohl das Urtheil keine Schwierigkeit haben, auf welcher Seite der Geist und das Leben, die wirkliche Durchdringung des Gedankens mit dem christlichen Gehalt, der lebendige Impuls der Religion auf die entsprechende Durchbildung des gesammten Lebens zu suchen sei. Die speculative Kritik brachte das dem Geiste wieder nahe, was entfernt, was ihm äusserlich und gegenständlich war; sie bemächtigte sich der unablässig thätigen Kraft, welche in der Menschheit die ersten Eindrücke der christlichen Idee gewirkt hat, und welche fort und fort auch in uns diese Idee immer lebendiger und reicher gestaltet. Durch diese Idee ist die Nachwelt mit der Vorwelt innigst verbunden; diese versteht sich in jener und umgekehrt; Alles aber ist bewegtes, nie stillstehendes Leben.

Vor Allen haben es die scharfsinnigen Tübinger Theologen sich angelegen sein lassen, die Arbeit der speculativen Kritik weiter zu fördern und ihre positiven Ergebnisse nach allen Seiten an den Tag zu bringen. Das Werk ist zu einer gewissen inneren Vollendung, zu einem Abschluss gekommen, und ist nunmehr als ein Ganzes von dem in der Darstellung und Ueberredung ebenso gewandten, als in den Quellen der christlichen Urgeschichte belesenen und geistreich forschenden Dr. Albert Schwegler vorgelegt worden. Wie schon oben bemerkt, und wie es im Geiste dieser Kritik liegt, haben diese Untersuchungen von der Persönlichkeit Christi ganz abgesehen und haben sich nur mit der Geschichte der christlichen Ideen, mit ihrer allmähligen Durchbildung, mit dem Kampfe der in sie eintretenden entgegengesetzten Elemente, ihrem endlichen Friedensschluss, mit der allmähligen Befestigung der aus inneren dogmatischen und Verfassungskämpfen hervortretenden christlichen Gemeinde der ersten Jahrhunderte zu thun gemacht. Die im Neuen Testamente umfassten Schriften, die bis vor Kurzem als das Werk eines tiefen inneren Gemeindefriedens, einer ungestörten Harmonie, etwa am Ende des 1. Jahrhunderts abgeschlossen, betrachtet wurden, so sehr, dass die orthodoxe Dogmatik den heiligen Geist als eigentlichen Autor betrachtet hatte, der nur eine Anzahl von Federn in Bewegung gesetzt habe, — diese Schriften sind nun das Resultat einer der tiefsten geistigen Bewegungen, die zwar von dem harten Gegensatze, durch den sie sich hindurchgewunden hat, kaum eine Spur in den canonischen Büchern hinterliess; aber ihre Schroffheit lässt sich aus Thatsachen und Schriften erkennen, welche die endlich zum Frieden gekommene Kirche nicht in ihren Canon zuliess, und diese Bewegung füllte noch das zweite Jahrhundert; bis fast zu seinem Ende hin erzeugte sie Schriften, die theils in unserem Canon Platz fanden, theils auch von ihm ausgeschlossen blieben. Fast jeder neutestamentlichen Schrift haben die Tübinger in dieser Entwickelung eine Stelle angewiesen; und es ist gewiss, dass so erst die Frage nach dem Alter eines Schriftstückes ihre rechte Bedeutung erhalten hat, und auch im ganzen Zusammenhange erst ihre Lösung finden kann. Die Kritik hat auf-

gehört, ein negatives Thun oder ein neugieriges Beanstanden des bis dahin Gültigen zu sein, sie ist positive geschichtliche Construction geworden.

Nun ist es aber höchst auffallend, dass bei dieser kritischen Darstellung der christlichen Urgeschichte die Erzeugung der specifisch christlichen Ideen, wodurch sich diese Religion vornämlich vom Judenthum unterscheidet, ja der Gedanke selbst, dass das Christenthum ein Neues, Drittes, vom Judenthum und Heidenthum Unterschiedenes sei, erst in den Gemeindebildungsprozess nach Christo fällt, dem Stifter selbst daran kein Antheil zugeschrieben werden kann. Das Urchristenthum, wie es bis ins zweite Jahrhundert hinein herrschend geblieben ist, und von Anfang an von den Aposteln, welche Christum bei seinen Lebzeiten begleiteten, vertreten wurde, soll sich rein nur als Fortsetzung des Judenthums betrachtet haben. Die ganze Frage sei nur gewesen, ob dieser Jesus von Nazareth der Messias sei: der messiasgläubige Jude war Christ; mit der Bekehrung des jüdischen Volkes zum Glauben an Jesus als Messias habe man die Aufgabe des Christenthums für erfüllt gehalten. Das Dogma, der Kultus des Urchristenthums seien die des Alten Testaments gewesen, nur etwa habe man mit der Vorstellung von der Messianität des Meisters das Merkmal des Leidens und Sterbens in Einklang zu bringen gestrebt (*εἰ παθητός ὁ χριςτός*), und frühzeitig hätten sich Elemente des Essäismus, der ja auch eine Reform des Mosaismus, also dasselbe wie das Christenthum sein wollte, dem pharisäischen Grundstock angeschlossen, und zum Eifer für das Gesetz, für die Synagoge, für die Beschneidung, die Sabbatfeier u. dgl. noch mannigfache asketische Momente zugefügt, wie die Hochhaltung der Virginität, die Enthal ung von Fleisch- und Weingenuss, die Verwerfung des Reichthums, die schroffe Entgegensetzung des *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*, die Geringschätzung der bürgerlichen Ordnung, die Verwerfung des Schwures, speculative Vorstellungen von der durch das Menschengeschlecht wandernden *σοφία*, und hätten so dem Urchristenthm eine ebionitische Färbung gegeben. Alle Berührung mit dem Heidenthum habe das Urchristenthum mit äusserster Aengstlichkeit geflohen; die Vorstellung von der Universalität des Heiles, das Christus gebracht, habe denen ganz fremd sein müssen, die ihn für den Messias seines Volkes gehalten, und die an die genaue Erfüllung des mosaischen Gesetzes die Verheissung geknüpft hätten. Genau in den Grenzen des jüdischen Messiasglaubens und der Bestimmung des Messias nach jüdischen Erwartungen, sei auch die Vorstellung von der Person Christi festgehalten worden; der dem Geschlechte Abrahams von den Propheten verheissene, von den Vätern erwartete, endlich zur Erlösung des jüdischen Volks, zur Gründung des göttlichen Reichs erschienene Messias, ist Sohn Davids; er ist ein blosser Mensch, steht innerhalb der Gesetze alles kreatürlichen Seins; er ist nach diesen Gesetzen in die Welt getreten, ihnen unterworfen während seines irdischen Lebens; was ihn auszeichnet, ist die besondere pneuma-

tische Ausrüstung bei der Taufe, die ihn zum Propheten, zum Messias befähigt. Das Bestreben des Matthäus- und Lucas-Evangeliums, das πνεῦμα in Wesenszusammenhang mit der Person Christi zu bringen, indem sie die Mitheilung des πνεῦμα von der Taufe auf die Empfängniss zurückdatirten, sei aus einem späteren Bedürfniss nach einer metaphysischen Fassung hervorgegangen. Ursprünglich habe man sich mit den Genealogien und der Taufgeschichte begnügt.

Das Christenthum wäre eine jüdische Sekte gebleiben, so fährt die kritische Darstellung der Geschichte des Urchristenthums fort, es wäre vom Judenthum resorbirt worden; es hätte unmöglich die weltüberwindende, siegreiche, Reiche und Nationen beherrschende, gesellschaftbildende, Kunst und Wissenschaft durchdringende Macht werden können, es hätte ihm alle Entwickelungsfähigkeit gefehlt, es wäre stationär geblieben wie das Judenthum: hätte nicht Paulus, der Apostel, der mit Jesus in keinem unmittelbaren Verkehr gestanden, der seine Lehre nicht von menschlicher Ueberlieferung, von der Tradition der alten Apostel herleitete, der von den Thatsachen und Vorgängen aus dem Leben Jesu kaum eine anführt, dem die Summe der evangelischen Geschichte die Erscheinung, der Tod und die Auferstehung Christi ist, dessen Auffassung des Evangeliums durchaus frei und aussergeschichtlich ist, hätte nicht dieser, verkannt, gehasst, in seinen Schöpfungen überall gestört von den anderen Aposteln (wie die neuere Kritik will), die Autonomie und Universalität des Christenthums durchgeführt, indem er die Abrogation des Gesetzes aufzeigte, sein Unvermögen, den Menschen wahrhaft zu rechtfertigen, geistiges Leben ihm mitzutheilen, das Christenthum dagegen als eine neue Schöpfung aufwies, in der weder Beschneidung noch Vorhaut gelte, als eine neue, vom Alten gänzlich unterschiedene Stiftung, die sich zum Judenthum verhalte, „wie die Freiheit des Mannes zum Gehorsam des Knaben, wie der Geist zum Fleisch, wie das pneumatische Verständniss zum buchstäblichen, wie die aufgedeckte Wahrheit zur verhüllten, wie die Sache selbst zum Schattenbild.“ Und was den Grundsatz der Universalität betrifft, die unbedingte Aufnahmsfähigkeit der Heiden ohne Uebertritt zum Judenthum, so „begründete er sie aus der allgemeinen Sündhaftigkeit, vermöge deren Juden und Heiden unter gleichem Fluche ständen, besonders im Gegensatze gegen die partikularistischen Ansprüche der Juden polemisch ausführend, dass zwischen ihnen und den Heiden in Beziehung auf das messianische Heil kein Unterschied sei, da ihre Vorzüge und vermeintlichen Rechtsansprüche ganz verschwinden in ihrer Verschuldung und Strafbarkeit, im völligen Mangel des menschlichen Ruhmes vor Gott, dass es daher überhaupt nicht auf leibliche Abstammung, sondern nur auf die geistige Kindschaft Gottes und auf die freie Erwählung durch seine Gnade ankomme.“ So habe, wie die neuere Kritik sagt, Paulus, entschieden sich losreissend vom traditionellen Christenthum, die immanente Dialektik des Judenthums, das dialektische Umschlagen der Gesetzesreligion

in die Freiheitsreligion aufgewiesen. Entsprechend der von ihm ausgesprochenen höheren und allgemeinen Bestimmung des Christenthums als einer neuen Schöpfung, sei auch die jüdische Messiasvorstellung von ihm umgebildet worden, in die vom *δεύτερος Ἀδὰμ ἐξ οὐρανοῦ*, des *ἄνθρωπος πνευματικός*. Aber immer noch habe seine Christologie sich auf der Seite des Menschlichen gehalten, die Logosidee sei ihm noch fremd gewesen, und habe nach ihrem ersten schüchternen Auftreten im Hebräerbriefe sich nach und nach erst in Kleinasien gegen die judaistische Christologie Bahn gebrochen durch den (fälschlich Paulus beigelegten) Colosserbrief und endlich durch das Johannesevangelium im Laufe des zweiten Jahrhunderts. Doch aus Paulinischen Keimen und auf Antrieb der von Paulus ausgegangenen Entdeckung des absoluten Charakters des Christenthums sei sie hervorgetreten und habe den vollendeten dogmatischen Sieg des katholischen Christenthums über das judenchristliche bezeichnet.

Gegen diese Paulinische Fassung des Christenthums, fährt die neuere Kritik fort, gegen diese Ablösung vom Jüdischen und überhaupt vom Traditionellen, gegen die Verbreitung eines „gesetzlosen" Evangeliums in der Heidenwelt, habe sich ein heftiger Gegensatz erhoben, von der Urgemeinde in Jerusalem und von den Säulen derselben, Petrus, Jakobus und Johannes ausgehend; alle Schöpfungen des Heidenapostels hätten sie zu untergraben gesucht, der mühsam seine kaum gegründeten Gemeinden, wie in Galatien und in Korinth vor den nachdringenden judaistischen und ebionitischen Irrlehren zu sichern gesucht, seine apostolische Würde und die Berechtigung seiner Mission an die Heidenwelt mit allem Aufwand (besonders im Römerbrief) zu vertheidigen gehabt habe und mit unverhohlener Geringschätzung in seinen Briefen auf die älteren Apostel, (*οἱ δοκοῦντες στύλαοι εἶναι* Gal. 2, 9 *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* 2. Cor. 12, 11) hinblicke. Dem Hass der Judenchristen (nicht der Juden, wie die Apostelgeschichte im apologetischen Zwecke fälschlich darstelle) sei er endlich in Jerusalem erlegen, seine Pflanzungen aber seien durch das nachdringende Judenchristenthum bis auf geringe Reste zerstört worden, selbst in Korinth habe man ihm als Gründer der Gemeinde den Petrus an die Seite gesetzt. Den flüchtigen und nur hie und da in vereinzelten Spuren nachwirkenden Eindruck der Paulinischen Predigt ausgenommen, hing die Masse der Gläubigen an allen Orten dem Judenchristenthum an. Auf diesem Boden steht das älteste Evangelium, das bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts allein citirt wird, von Hegesipp, von den ignatianischen Briefen, von den pseudoclementinischen Homilien, von dem Briefe des Jacobus, von Justin u. s. w., das Evangelium der Hebräer, das bei den später aus der Kirche ausgeschiedenen Ebioniten in Gebrauch blieb, übrigens in der Hand der verschiedenen Sekten eine der Quantität und Qualität, sowie dem Namen nach wechselnde Grösse war und endlich auch noch in seiner katholischen Umbildung, als unser Matthäusevangelium das Judenchristenthum als Grundbestandtheil

erkennen lässt, die unverbrüchliche, ewige Bedeutung des Gesetzes, das Fortbestehen der mosaischen Kultusform, die jüdisch partikularistische Abzweckung des Christenthums, ebionitische Askese, die Fassung des Messias als Sohn Davids, bei der Taufe mit dem Geiste gesalbt. Doch wurden auf diesen Grundstock andere universalistische und höhere messianische Elemente aufgetragen. Aus Paulinischen Kreisen aber lässt die neuere Kritik das *εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου* hervorgehen, das Marcion gebrauchte, eine Aufzeichnung, die dann die wesentlichste Quelle des Lucasevangeliums gebildet haben soll.

Nun verfolgt die Kritik die Entwickelung, die Milderung, die endliche Versöhnung des Gegensatzes zwischen Judaismus und Paulinismus in den einzelnen Gemeinden, vornämlich in denen vom entscheidensten Einfluss, über welche sie auch die genügenden geschichtlichen Zeugnisse zu besitzen glaubt, vor Allem in Rom und Kleinasien. Was zunächst die römische Gemeinde betrifft, so stellt die Kritik eine judenchristliche Entwickelungsreihe dar, der sodann eine Paulinische Entwickelungsreihe begegnet. Die judenchristliche geht von der ersten Stufe des alten starren Judaismus zu Vermittelungsanbahnungen fort. Die Gemeinde in Rom, an welche Paulus sein Schreiben erliess, bestand nach der Ansicht der Tübinger Theologen aus messiasgläubigen Juden, die das messianische Heil nur als rechtmässiges Erbtheil des erwählten Volkes betrachteten, und die Thätigkeit des Paulus unter den Heiden als eine Verkürzung, als ein Unrecht gegen die Juden ansahen, so lange Israel nicht als Nation an dem verheissenen Heile Theil genommen haben würde. An dieses judaistische Vorurtheil schlossen sich noch einige ebionitische Merkmale, gegen welche Paulus kämpft, Verwerfung der weltlichen Obrigkeit, Enthaltung von Fleisch und Wein, Beobachtung bestimmter Tage (Röm. 13, 18.) Die Stellung der Gemeinde zu Paulus blieb unfreundlich, trotz des Briefes, wie wir aus den fälschlich dem Apostel zugeschriebenen, aber in seine Lage hineingedachten Briefe an die Philipper und dem ersten an den Timotheus erkennen sollen. Die judenchristliche Richtung behielt die Oberhand, wie die von späterer Hand zugefügten, entschuldigenden beiden letzten Kapitel des Römerbriefes ausweisen sollen. Dahin weist auch die alte, von verschiedenen Punkten (Papias, Dionysius v. Corinth, Presbyter Cajus) ausgehende, in ihren unterschiedenen Ueberlieferungen nicht vereinbare, und weder von den unter Paulus Namen überlieferten Briefen, noch von Clemens, noch von Hegisipp erwähnte Sage von der Anwesenheit des Petrus in Rom, eine Sage, die ebenso von judenchristlicher Seite, wie in den pseudoclementinischen Homilien zur Hochstellung des Petrus, als von Paulinischer Seite zu conciliatorischen Zwecken im ersten Briefe Petri und im *Κήρυγμα Πέτρου* benutzt wurde. Das älteste, uns erhaltene literarische Erzeugniss der römischen Kirche, der Hirte des Hermas, etwa aus der trajanischen Zeit, gehört der judaistischen Richtung an, und befasst den ganzen Inhalt des Christenthums in dem Glauben

an Einen Gott, verbunden mit ascetischer Entsagung (ἐγκράτεια), allerlei Werkgerechtigkeit, Hochstellung gewisser verdienstlichen Werke, des Fastens, der Virginität, des Märtyrertodes; Vernwerfung des Reichthums. Vom Tod und der Auferstehung Christi, von der Erlösung und Rechtfertigung dagegen ist keine Rede; Christus wird nur ein einzig Mal erwähnt. Die Einkleidung der Schrift ist apokalyptisch und weist auch darin ihr judaistisches Wesen auf. Hegesipp, der uns das in treuer Anhänglichkeit am väterlichen Gesetz, in Gebet und Enthaltsamkeit, und unter allgemeiner Verehrung selbst der Juden verflossene Leben des Jacobus, wie eines Oberpriesters, schildert, und der im Interesse der kirchlichen Einheit und der Continuität kirchlicher Ueberlieferung und bischöflicher Succession seine Reisen unternahm, die ihn zwischen 150 und 160 auch nach Rom führten, ein Mann, der auch vor harten Ausfällen gegen Paulus sich nicht gescheut zu haben scheint, ist ein Zeuge für die noch am Gesetz festhaltende Orthodoxie der römischen Kirche; nicht minder Justin, der freilich aus anderen als römischen Kreisen hervorging, dessen Denkweise aber durchaus eine ebionitische Grundlage hat (Chiliasmus, Engelcultus, Dämonologie, Abscheu vor dem Opferfleisch, Ueberschätzung des A. T., Verabscheuung der antinomistischen Gnosis, dagegen Milde gegen die Ebioniten, die das mosaische Gesetz beibehalten und Jesu übernatürliche Erzeugung läugneten), und der Paulus, so wie seine Schriften gänzlich ignorirt. Zu seinen Zeiten war die Stellung der beiden Parteien noch ganz flüssig, ohne alle feste Norm; sie suchen sich wenigstens zu vertragen, und Justin will diejenigen Judenchristen, die am mosaischen Gesetz festhalten, für ächte Christen anerkennen, wofern sie den Heiden freie Hand lassen und ihnen nicht das Gesetz aufzwingen wollen.

Während nun aber die Masse der aus den Heiden zu der neuen Religion Hinzutretenden im Wachsen begriffen war, so dass wir auf dem römischen Stuhle, ja seit Hadrian selbst in Jerusalem auf Jacobus Bischofssitze, römische Namen sich folgen sehen, während das gefahrdrohende Heranziehen der Gnosis die Reinheit und Einheit der Kirche auf die Probe stellen zu wollen schien und die Kirche nöthigte, sich als einheitliche, geordnete, katholische abzuschliessen: sah sich der Judaismus (in Rom) genöthigt, seine Schroffheiten aufzugeben, die Heidenchristen anzuerkennen, und wenn gleich noch der Hass gegen die Person des Paulus blieb, doch den Grundsätzen des Paulinismus einen Schritt entgegenzukommen. Auf diesem Wege der Entwickelung des Ebionitismus liegen nun zuerst die pseudoclementinischen Homilien, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden. Sie lassen die Forderung der Beschneidung, so wie der Sabbatfeier (und beides hielten noch die Ebioniten des Epiphanius fest), so wie mancherlei ebionitisch-ascetische Elemente fallen, sie geben den Chiliasmus auf, sie setzen die Bestimmung des Christenthums darein, auch die Heidenwelt zur Anerkennung des Einen Gottes zu bringen, dem Petrus wird die Mission zu den Heiden zuertheilt; der Gnosis sogar

wird die Concession gemacht, dass Verfälschungen des A. T. angenommen werden, und das Aechte vom Unächten darin zu sondern sei. Sonst ist die gesammte Vorstellung noch judaistisch. Das Christenthum ist mit dem ächten Judenthum identisch und hat von Anfang an existirt; die Verehrung des Einen Gottes (des Weltschöpfers) ist die Grenzscheide der Wahrheit (des Judenthums) und des Irrthums (des Heidenthums), und dieser Monotheismus wird auch gegen die Gottheit Christi gewendet. Das Christenthum ist eine νόμιμος πολιτεια und fasst als fortbestehend in sich die ächt mosaische rituelle Gesetzgebung. Das ewige Leben wird durch Vollbringung der ἔργα νόμου, durch εὐποιία erworben, die ἔργα sind nicht innerlich der πίστις, die immer theoretischer Glaube an Gott ist, verknüpft, die εὐποιία steht neben der γνῶσις. Mit der Vorstellung vom gegenwärtigen sittlichen Zustand des Menschen, der trotz der eingedrungenen Sünde (weil sie kein habituelles Sein, sondern immer nur einzelne That ist) unverdorben, zur Heiligkeit befähigt, der Willensfreiheit durchaus theilhaftig ist, steht das Zurücktreten der christlichen Versöhnungsidee im genauen Zusammenhang. Das Werk Christi wird daher auf das Amt eines Propheten, auf die Verkündigung der Wahrheit beschränkt. Sonst haben die Homilien die christologische Speculation der Ebioniten fortgebildet, ohne aber je der μοναρχικὴ θρησκεία zu nahe zu treten. Paulus wird verdeckt angegriffen, gegen die Geschichte und Offenbarungen, auf die er sein Apostolat gründete (Gal., 2. Cor.), Widerspruch erhoben, das grösste Gewicht auf den persönlichen Umgang mit Jesus gelegt. Die Schrift ist ein Beweis, dass die Idee der kirchlichen Einheit und Centralisation, die Hoheit des Episcopats, die Scheidung des Clerus und der Laien, die Hochhaltung der kirchlichen Ueberlieferung, die zur höchsten Erkenntnissquelle gemacht wird, und deren Reinheit Jacobus überwacht, der nicht undeutlich schon die Stellung eines obersten Bischofs einnimmt, — dass alle diese in sich zusammenhängenden katholischen Tendenzen judenchristlichen Ursprungs sind. Der Ebionitismus lenkt also in diesen Homilien in den Katholicismus ein, wie das seinerseits der Paulinismus in den Ignatianischen Briefen thut. Denselben Standpunkt in der Entwickelung des Ebionitismus nehmen die sechs ersten Bücher der sogenannten apostolischen Constitutionen ein, so weit sie nicht im katholischen Sinne überarbeitet sind. Ein ferneres Erzeugniss derselben Stufe ist der Brief des Jacobus, von dessen Dasein erst Clemens der Alexandriner Kenntniss hat. Die Heidenchristen (οἱ πλούσιοι) haben schon das Uebergewicht, der Name der Ebioniten ist bereits verspottet (2, 7). Auf den ebionitischen Charakter des Briefs weist der fingirte Verfasser, die Ueberschrift zur Bezeichnung des Lesekreises, der durchaus in den Grenzen des Judenchristenthums sich haltende theologische Inhalt hin. Die Tugenden, die empfohlen werden, sind die auch von Hermas und den Clementinen empfohlenen, sie werden nicht auf das Prinzip des Christenthums zurückgeführt; die Vorbilder sind immer aus dem A. T., nie aus christlichem Kreise; von der Person

Christi, seinem Tode, seiner Auferstehung ist im Briefe nichts zu lesen. Der paulinischen Rechtfertigungslehre wird das Thun des Gesetzes, werden die Werke entgegengehalten, der paulinische Glaube zum formellen Scheinglauben herabgesetzt; und auf die Seite des Paulinismus wird das laxe, verweltlichte Christenthum, die hochmüthige Begriffsweisheit, die geschwätzige Zungenfertigkeit, die Weltliebe und Weltlust (πλούσιοι den πτωχοῖς gegenüber) geworfen; die Pauliner mit den Gnostikern zugleich gerichtet. Für ebionitisch sind ausser der Verwerfung des Reichthums, noch die schroffe Entgegensetzung des αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων, die Vorstellung von der magischen Wirkung des Gebets, das Verbot des Eidschwurs zu halten. Dennoch ist die eigentliche Tendenz des Briefes eine irenische, eine vermittelnde. Wohl ist das Evangelium noch νόμος, aber der νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας nach dem Vorbilde paulinischer Rede; das Gesetz ist nicht mehr das mosaische Gesetz — von Beschneidung und Sabbatfeier ist keine Spur mehr — sondern das Sittengesetz. Das Christenthum wird als Neugeburt betrachtet (1, 18.) Die πίστις ist nicht mehr bloss theoretische Zustimmung, sondern vertrauensvolles Ergeifen der Heilslehre. Obgleich der Brief die Rechtfertigung aus den Werken der Rechtfertigung aus dem Glauben entgegensetzt, so will er doch, dass der Glaube den Werken mitwirken, dass aus den Werken der Glaube soll vollendet werden. Ihm sind die Werke die Seele des Leibes, dem Paulus freilich umgekehrt. Als eine fernere Schrift, die auf dem Wege dieser Vermittelung anbahnenden Richtung des Ebionitismus liegt, bezeichnet die Kritik den zweiten Brief des Clemens und setzt ihn in die Zeit, wo die römische Kirche die monarchianischen Tendenzen (der Artemoniten u. s. f.) von sich auszuschliessen begann. Der Brief bekämpft vom Standpunkt des Ebionitismus selbst diejenigen Grundsätze dieser Richtung, die zwischen ihr und der mehr und mehr sich fixirenden Kirchenlehre eine trennende Schranke bildeten und zuletzt den Ebionitismus zu einer Ketzerei herabsetzten. Obgleich dem Briefe das Christenthum in der gesetzlichen Moral und in den bei den Ebioniten vorzüglich im Ansehen stehenden Tugenden enthalten ist, so bekämpft er doch die ebionitische Christologie, und anspielend auf die spätere Deutung des Namens der Ebioniten (οἱ ἀκούοντες ὡς περὶ μικρῶν), weil sie gering von Christus dächten, empfiehlt er eine höhere Denkweise über den, der sie berufen habe, und will Christum als Gott angesehen wissen; auch die leibliche Auferstehung, welcher die doketischen Ebioniten entgegen waren (wie auch die Clementinen), scheint er gegen dieselbe Richtung in Schutz zu nehmen.

Eine dritte Stufe in der Entwickelung des Ebionitismus bezeichnet die Tübinger Kritik als die der Neutralität und des Friedensschlusses. Sie rechnet hierher vorerst das Marcusevangelium, freilich noch unter heftigem Widerspruch einer anderen, neuerlich scharfsinnig durchgeführten Ansicht, die den Marcus vielmehr zum Urevangelisten macht. Die Tübinger Kritik ist der Meinung, dass

das Evangelium des Marcus, welches durch manche Merkmale einen occidentalischen, näher römischen Ursprung kund gebe, und welches, das auf unseren Marcus nimmermehr passende Zeugniss des Papias abgerechnet, von keinem Schriftsteller vor Irenäus angezogen werde, durch seinen epitomatorischen Charakter aber, so wie durch seine neutrale Stellung zwischen den Parteien, seinen sekundären Ursprung erweise, dass dieses Evangelium, obwohl der ebionitischen Richtung und zwar ihrer gebildeten gnostischen Färbung entstammt und in manchen Elementen noch an diesen Ursprung erinnernd (Hinneigung zum Doketismus in der Weglassung der evangelischen Vorgeschichte mit den Clementinen, vielleicht auch in einigen Zügen der Leidensgeschichte, Ausmerzung des υἱὸς Δαβὶδ, Zurücktreten der Beweisführung aus prophetischen Stellen des A. T., eingeschaltete Missbilligung der θυσίαι und ὁλοκαυτώματα (was Alles an den gnostischen Ebionitismus, besonders der Clementinen und des Epiphanius erinnert) — sich doch grundsatzmässig ausser der prinzipiellen Controverse zu stellen und die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen zu finden bestrebt sei. Ein Auszug aus zwei Evangelienschriften entgegengesetzten Charakters, aus dem judenchristlichen Matthäus und dem heidenchristlichen Lucas, vermeide das Evangelium des Marcus absichtlich alle streitigen Punkte, über Fleisch- und Weingenuss, Fasten und Nichtfasten, Ehelosigkeit und dergl., über die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, die Verstossung der Juden und Aufnahme der Heiden, und übergehe Alles, was irgend in den Gegensatz der ἔθνη und des λαός eingriff, selbst manches Antijüdische des Matthäus und die Hochstellung des Petrus, aber ebenso sehr die paulinischen Stücke des Lucas. Es habe sich auf die gemeinsame Mitte der Gegensätze, auf die ἕνωσις τῆς εκκλησιάς, die Aufhebung der Scheidewand zwischen Juden und Christen beschränkt und die ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς vermeidend (wie von paulinischer Seite die Pastoralbriefe, Tit. 3, 8 f.) aus rein praktischem Gesichtspunkt, auf das Gemeinsame hingearbeitet. In der Entwickelungsgeschichte des ältesten Christenthums sei aber das Neutrale das Spätere. In diese Reihe stellt die Tübinger Kritik nun auch die clementinischen Recognitionen, eine auf dem Uebergang vom Ebionitismus in den Katholicismus vollzogene Umarbeitung der Clementinen (zw. 212—230). Hier sinkt das Judenthum zu einer Vorschule des Christenthums herab, Christus wird über Moses gestellt, sein Versöhnungs- und Mittleramt erwähnt, doch ist seine Gottheit noch nicht anerkannt. Die Polemik gegen Paulus, sowie manche gnostisch-ebionitische Züge der Clementinen sind getilgt. Hierher stellt die Kritik auch den zweiten Brief Petri, von dem zuerst bei Origenes Erwähnung geschieht, im Abendlande gar erst im Laufe des 4. Jahrhunderts. Der Brief, dem scheidenden Petrus beigelegt, bezeichnet den endlichen Friedensschluss zwischen den Paulinern und Petrinern (3, 15. 16). Petrus nennt den Paulus seinen geliebten Bruder, rühmt die ihm verliehene Weisheit, beruft sich bestätigend auf seine Briefe. Die lang ver-

kannte Person des Paulus also, welche selbst noch die Recognitionen ignoriren, wird jetzt rehabilitirt, wenn auch sein theoretisches Prinzip, die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως bei den älteren Kirchenvätern selbst, wie Irenäus, Tertullian, Clemens Alex., noch lange nicht zu seinem Rechte kommt. Die Person des Heidenapostels wird zu Ehren gebracht, unter der Bedingung, „dass die paulinische Richtung ihrerseits die Extreme einer antinomistischen und libertinistischen Gnosis als unächte, auf Missdeutung beruhende Erscheinungen von der Hand weist.“ Denn gegen diese Extreme (besonders marcionitischer Gnosis) wendet sich der Brief und schildert ihre Vertreter als Irrlehrer, als Häretiker, welche spitzfindige Erdichtungen und Fabeln in Umlauf setzen, die Zukunft Christi (in doketischem Interesse) leugneten, eine falsche Freiheit, Entbindung vom Gesetz, Dienst sinnlicher Lust und ausschweifenden Wandel zur Schau trügen und dabei auf Paulus sich beriefen. Der Grundcharakter des Schreibens ist judaistisch, das Christenthum ist vorherrschend als Lehre (von Seiten des Subjects ἐπίγνωσις) gefasst, und unvermittelt mit ihr bleiben die Werke, die εὐσέβεια, die ἁγίαι ἀναστροφαί, der ὁδὸς δικαιοσύνης. Nur ist an die Stelle der ἔργα καὶ πίστις des Jacobus die reifere Formel ἀγάπη καὶ ἐπίγνωσις (ähnlich wie im Johannesevangelium) getreten. Als Petriner gibt sich der Verfasser weiter durch die Hochstellung des λόγος προφητικός, durch Begünstigung der angelologischen Mystik, durch die angedeutete Forderung einer die Schriftauslegung normirenden Tradition kund; andere Züge sollen an Philo erinnern.

Dieser Entwickelung des Judaismus in der römischen Gemeinde stellt die neuere Kritik eine Entwickelung des Paulinismus entgegen, der nun zuerst, von der Uebermacht des Judenchristenthums bedrängt, vertheidigungsweise verfahren musste, dann auch zu vermittelnden, ausgleichenden Schritten sich herbeiliess, und endlich, die Extreme dieser Richtung, den Marcionitismus ausscheidend, die katholisch-kirchlichen Tendenzen in sich durchbildete, um der Einheit und Centralisation der Kirche, die von petrinischer Seite ausging, die Universalität und Autonomie zuzufügen, die allein von der paulinischen Richtung ausgehen konnte. Zur Bezeichnung der ersten, apologetischen Stufe zieht die Tübinger Kritik den ersten Brief Petri und das κήρυγμα Πέτρου heran. Der erste Brief Petri, den sie wegen der darin erwähnten (nicht tumultuarischen, wie unter Nero, sondern) ordentlichen, obrigkeitlichen Verfolgungen gegen die Christen als solche, und zwar in den Provinzen, und um anderer Züge willen (z. B. der schon beginnenden hierarchischen Entwickelung, nach 5, 2 ff.) in die Zeiten Trajans setzt, bezieht sich auf die Sage von der Anwesenheit des Petrus in Rom, begleitet von Marcus, seinem ἑρμηνευτής, und lässt Petrus durch den anerkannten Pauliner Silvanus den kleinasiatischen unmittelbar oder mittelbar von Paulus gestifteten Gemeinden versichern, dass ihr Glaube, der paulinische, der wahre sei. Der paulinische Charakter des Briefs ist unver-

kennbar, auch in der von universalistischen Tendenzen abhängigen Lehre von der Höllenfahrt, und in dem Widerstreben gegen das Hierarchische; doch fehlen die charakteristischen Bezeichnungen der paulinischen Rechtfertigungslehre, und ins Petrinische spielt die Vergleichung des Christlichen mit alttestamentlichem Priester- und Tempeldienst hinein. Das *κήρυγμα Πέτρου*, welches bereits der Gnostiker Herakleon benutzte, und das sich in seinem Gedankengehalt nah mit den ältesten Apologeten (Justin) berührt, lässt beide Apostel kurz vor ihrem Tode in Rom zusammen kommen, über ihre Lehre sich verständigen. Es enthält die Predigt des Petrus und des Paulus; Petrus spricht aber, wie in dem zuletzt erwähnten Briefe, ganz im paulinischen Gedankenkreis, das Christenthum ist als ein Neues, Drittes zum Judenthum und Heidenthum, als eine neue *διαθήκη* gefasst.

Die zweite Stufe paulinischer Literatur, worin sie sich friedlich mit dem Judaismus auszugleichen, diesen durch Fügsamkeit zu gewinnen sucht, füllen besonders die Schriften des Lucas aus, dessen Name wie der des Barnabas, des Marcus und des Clemens immer eine zwischen beiden Parteien vermittelnde Rolle spielt. Die Schriften des Lucas sind aus Zusammenstellung, Ueberarbeitung und irenischer Umbildung judenchristlicher und paulinischer Erzählungsstücke hervorgegangen. Die paulinischen Elemente (vielleicht das Marcionsevangelium hauptsächlich) bilden den Grundstock im Evangelium, ausgezeichnet durch eine Anzahl antijüdischer Parabeln und Reden, durch die Rolle, welche die Samariter spielen, durch die Erzählung von der Aussendung der 70 Jünger, durch Reden und geschichtliche Züge, die eine Parallele zwischen dem hartnäckigen, werkstolzen Judenthum und dem empfänglichen Heidenthum ziehen (Martha und Maria, die beiden Söhne im Gleichniss vom verlornen Sohn, der reiche Mann und Lazarus, der Pharisäer und Zöllner, die beiden Schächer am Kreuz u. s. f.), endlich durch die heidenfreundliche Darstellung des Prozesses Christi. Die Kritik hat nachzuweisen gesucht, wie durch die ebionitischen Bestandtheile (Vorgeschichte des Täufers, Kindheitsgeschichte, Genealogien, Entgegensetzung des *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*, reich und arm, jüdische Vorstellungen von Lohn und Vergeltung u. a. Züge) sich doch immer der paulinische Standpunkt mit mehr oder weniger Glück hindurcharbeitet. So sucht durch die Genealogie Jesu, die er bis auf Adam, ja auf Gott selbst zurückführt, Lucas dem universalistischen und zugleich dem jüdisch-theokratischen Interesse zu genügen, so wird bei der Wideraufnahme des verlorenen Sohnes doch dem älteren die tröstende Zusage vom Vater gegeben: Kind, du bist allezeit mit mir und alles das Meinige ist dein (Luc. 15, 31). „Christus wird," so fasst die neuere Kritik ihre Untersuchungen zusammen, „im dritten Evangelium dargestellt als der jüdische Messias, dessen wesentliche Bestimmung aber darin liegt, dass durch ihn das messianische Heil von den ungläubigen Juden auf die Gläubigen unter den Heiden übergeht." (Gleich die ausgeführtere Rede bei seinem Auftreten in Nazareth 4, 24 ff.

hat diesen Sinn). In der Apostelgeschichte (die besonders durch Schneckenburgers Untersuchungen in ein neues Licht gesetzt worden ist) hat der Verfasser noch freier mit seinem Stoff geschaltet; es kam ihr darauf an, die gleiche Berechtigung und das ursprünglich gute Einvernehmen der beiden Häupter der Kirche nachzuweisen. Ueber Petrus im ersten Theile, Paulus im zweiten, zu welchem der durchaus ungeschichtlich dargestellte Apostelconvent den Uebergang bildet, vernachlässigt sie allen anderen kirchengeschichtlichen Stoff. In Wunderthaten, in siegreicher Kraft über heidnische Magie, in Offenbarungen zu apostolischer Beglaubigung, in Werken, welche die apostolische Befähigung ausweisen, wie die Verleihung des Geistes, werden Petrus und Paulus in sorgfältig ausgeführter Parallele einander ganz ähnlich gemacht. Was nun Paulus betrifft, so wird er möglichst petrinisch gemacht; er erfüllt in seinem persönlichen Verhalten alle Gesetzesgerechtigkeit, hält selbst die Beschneidung in Ehren (16, 3), nimmt sogar eine jüdische ἁγνεία auf sich, um die Gerüchte zu zerstreuen, dass er den unter den Heiden lebenden Juden den Abfall von Mose predige, indem er sie lehre, ihre Kinder nicht zu beschneiden, noch nach den Religionsgebräuchen zu wandeln (21, 21); auch in seiner amtlichen Thätigkeit sucht er sich der Urgemeinde in Jerusalem immer als gesetzesfrommen Juden darzustellen, er erscheint von Anfang an nur als Begleiter und Anhang der älteren Apostel, sucht ihre Anerkennung, nimmt die von ihnen ausgefertigten Dekrete hin (s. bes. AG. 21, 25), überall erscheint seine Mission an die Heiden nur eine nothgedrungene, wenn die Juden seine Predigt verschmäht haben, so dass damit also das Vorrecht der Juden durchweg eingeräumt wird (s. bes. 18, 5 f. 13, 46, vor Allem den Schluss der AG. über Paulus Stellung zu den Juden in Rom); Paulus Reden in der AG. sind ein Nachhall der Reden des Petrus und Stephanus, so dass die eigenen Grundsätze des Heidenapostels nur hie und da einmal schwach durchschimmern; sie heben nicht selten die Ergebenheit des Paulus gegen den θεὸς πατρῷος, seinen Glauben ans Gesetz und die Propheten, seine streng pharisäische Erziehung hervor.

Ueber der Darstellung der Eintracht des Paulus mit den Uraposteln mussten alle geschichtlichen Thatsachen verschwiegen werden, welche den Gegensatz gegen Person, Lehre und Thätigkeit des Heidenapostels offenbarten; die Gegner des Paulus in der AG. sind nicht Judenchristen, sondern Juden: so wird der Hass der Heidenchristen gegen das Judenthum und der Judenchristen gegen das Heidenthum über dem gemeinsamen Hass beider gegen die ungläubigen Juden in Vergessenheit gebracht. Die andere Seite des Bestrebens der Apostelgeschichte ist die Paulinisirung der Urapostel. Drum wird die Urkirche zunächst selbst in ihrem Glanze dargestellt, damit die Heidenmission als ein Schössling der Urgemeinde erscheine. Die Mission unter die Heiden wird dem Petrus beigelegt (bes. AG. 15, 7), von der Gemeinde in Jerusalem anerkannt. Die an die Spitze der Schrift gestellte universale Be-

stimmung des Christenthums im letzten Auftrage Christi, das Pfingstwunder, das Interesse, mit der die erste Heidentaufe durch Petrus, die Predigt des Evangeliums in Samarien hervorgehoben wird, die Missionsthätigkeit der διασπαρέντες in Antiochien, die Entschiedenheit, mit der Stephanus die Grundsätze des Paulus ausspricht, der Universalismus, ja selbst die theoretischen Voraussetzungen der paulinischen Heidenpredigt im Munde der Urapostel: alles diess beweist die Tendenz der Apostelgeschiche, jede Spur der Zwietracht zwischen Paulus und der Urgemeinde auszulöschen, die doch ausser dem Galaterbriefe auch in Röm. 15, 30 f., 1. Thess. 2, 16 hervortritt. Die Apostelgeschichte, deren zuerst bei Irenäus und in dem Brief der südfranzösischen Gemeinden Erwähnung geschieht, setzt die Kritik der Zeit nach vor die Clementinen und vor die Blüthe der Gnosis, in die Verhältnisse, unter denen Justinus schrieb, wo die Stellung der beiden Parteien noch flüssig war und nur ihre Verträglichkeit erbeten wurde. In diesen vermittelnden Bestrebungen paulinischer Literatur wird nun auch dem 15. und 16. Kap. des Römerbriefs, dem Philipperbriefe (dessen Aechtheit indess zu bestreiten, ein kühnes Unternehmen ist, da er ganz und gar der Ausfluss persönlicher Stimmungen ist und in allgemeine Tendenzen nicht aufgeht) und dem ersten Brief des Clemens eine Stelle angewiesen. Durch den letztgenannten Brief wird nun auch der Name des Petriners Clemens von den Paulinern zu einer vermittelnden Rolle herbeigezogen, um dogmatisch eine mechanische Einheit der Gegensätze πίστις und ἔργα zu vertreten. Auch der hierarchischen Denkweise des Judenchristenthums werden einige Zugeständnisse gemacht.

Die dritte Stufe paulinischer Literatur, welche nun auch von paulinischer Seite die Idee der Einheit und Centralisation der Kirche ausspricht, Gehorsam gegen die kirchliche Obrigkeit einschärft, und die politisch organisirte Kirche mit ihrer Orthodoxie gegen die umsichgreifende Häresie (Gnosis) zu wahren sucht, also von paulinischer Seite selbst die dem Paulinismus vorgeworfenen Extreme (Marcion und der Doketismus) zurücktreibt, kann vor der Blüthe der Gnosis, vor den hadrianischen Zeiten nicht aufgetreten sein; sie umfasst die Pastoralbriefe, den Brief Polycarps und findet ihren Schlussstein in den ignatianischen Briefen, die im Streit gegen das Judaistische, die Autonomie und Neuheit des Christenthums vertreten, und behaupten, dass der Glaube an Christus von selbst das ἰουδαΐζειν ausschliesse, in der ἀγάπη die Vermittelung zwischen ἔργα und πίστις finden; mit ganz besonderem Interesse aber auf Einheit im Glauben, Gehorsam gegen den Bischof und das Presbyterium dringen.

So erwächst die Idee und Organisation der katholischen Kirche aus der Vereinigung der von petrinischer Seite ausgegangenen „Einheit und Complexität“ und der von paulinischer Seite zugebrachten „Allgemeinheit und Autonomie“ der Kirche. Und zwar zuerst in Rom. Aeussere Motive tragen noch bei, der Bruch zwischen Juden und Christen, die Entstehung der Häresen, gegen

welche sich der Gemeingeist und Einheitssinn zusammenraffte. „An den Episcopat, d. h. an die bischöfliche διαδοχή knüpfte man sofort die kirchliche Tradition, an die Tradition die Kirchenlehre, der Kirchenlehre gab man zur festen Grundlage eine Reihe schriftlicher Urkunden, einen N. T.'lichen Canon," dem A. T. ward ein neues als γραφή an die Seite gesetzt. Ein drittes Motiv ist der römische Geist, auf Einheit, Concentration, Gliederung ausgehend, seine Tendenz zum Praktischen, sein Widerwillen gegen das Speculative, sein Hass des Faktionenwesens, sein Sinn für militärische Ordnung und Zucht. Die Urgemeinde fällt und Rom steigt; dass in Rom die Entscheidung aller das zweite Jahrhundert drängenden kirchlichen Fragen sein werde, fühlten alle hervorragenden Geister jener Zeit; Valentin, Justin, Hegesipp, Polycarp, Praxeas, Proklus (der Montanist), alle sie suchten Rom auf. Doch erst die Periode des römischen Bischofs Victor sah den Sieg der autonomen, katholischen Kirche (zugleich mit den Ansprüchen des römischen Primats) über den Judaismus; Rom entschied sich gegen die kleinasiatische (judaistische) Passahfeier, gegen den Montanismus, in welchem der Judaismus seine volle zeitgemässe Ausbildung erlangt hatte, gegen die Monarchianer, die Christum für einen blossen Menschen hielten. Was aber die Extreme betrifft, welche die Kirche als katholische von sich ausschied, so hatte einerseits die Gnosis, die anfänglich ein im ebionitischen Judenthum sich reflectirender Platonismus war, in allen ihren Gestalten dazu beigetragen, die Anerkennung der Autonomie des Christenthums durchzuführen, das Judenthum zu einer relativen Offenbarung herabzusetzen, das Heidenthum als relative Offenbarung dem Christenthum näher zu bringen; auch trat sie selbst in veränderter Form, ihre Schroffheiten ablegend, in die Kirche ein. Und andererseits der Montanismus hinterliess so viel Spuren seiner Wirksamkeit im Katholicismus, dass man dessen Wurzel im Ebionitismus deutlich erkennt: die Vermischung des Alt- und Neutestamentlichen Gesichtspunktes, die jüdische Werkheiligkeit, die Auffassung des ganzen christlichen Lebens vom Standpunkt des *opus operatum*, die daraus fliessende Märtyrerverehrung, die statutarische Kirchendisciplin, die Festsetzung bestimmter Büssungen für bestimmte Sünden, die Anordnung gesetzlicher Fasttage, die Aeusserlichkeit des religiösen Thuns. Nicht minder erinnert das Cölibat der Geistlichen, das Mönchthum (*spirituales* den ψυχικοῖς gegenüber) an den Montanismus. Das montanistische Gebot ward zum *consilium evangelicum*. Die alttestamentliche Prophetenregierung ging in eine levitische Priesterregierung, die enthusiastische Offenbarung in eine inspirirte Kirchenautorität der Concilien über.

Der römischen Kirche analog mag die Entwickelungsgeschichte anderer Kirchen gewesen sein; die der kleinasiatischen Kirche wenigstens zeigt gleichfalls den Fortschritt des Ebionitismus zum Katholicismus, doch wird hier die Ueberwindung des Judaismus vorherrschend auf speculativem Wege vollführt, die Frucht des Sieges ist die christliche Logoslehre und die katholische Trinitäts-

lehre. Das Nachdringen des Judaismus in die von Paulus gestifteten Gemeinden gewahren wir im Galaterbriefe; die judaistischen Emissäre leugneten die apostolische Würde des Paulus und gaben vor, er betrüge durch sein gesetzloses Evangelium die Gemeinden um ihr wahres Heil. Kurz darauf finden wir das vollständige Uebergewicht des Judaismus in seiner apokalyptisch-chiliastischen Richtung selbst auf allen Punkten Kleinasiens, wo Paulus seine längste Wirksamkeit gehabt hatte. (Apoc. 2, 2.) Johannes siedelt sich nach Ephesus über. Die Nikolaiten der Apocalypse scheinen Pauliner zu sein. Ein schlagendes Zeugniss von der Herrschaft des Judaismus in Kleinasien ist die Apocalypse, „die eigentliche Normalschrift des Judenchristenthums," „die einzige unter sämmtlichen N. T.'lichen Schriften, die mit einigem Rechte darauf Anspruch machen kann, von einem unmittelbaren Schüler Christi verfasst zu sein," die mit ihrer gesammten Dogmatik (zornige Gott, Gericht, Vergeltung, Lobpreisung der ἔργα), mit ihrer Kunstform, mit ihrem Chiliasmus, mit ihrer Bevorzugung der aus den Stämmen Israels Gläubigen, zu denen die Heidenchristen nur als Anhang erscheinen, mit ihrem Abscheu gegen das Götzenopferfleisch, mit ihrem leidenschaftlichen Hass gegen das Heidenthum, besonders gegen Rom ganz in der jüdischen Denkweise wurzelt (die Hochstellung der Virginität, die Erbitterung gegen Rom als den Sitz des Antichristen, dieser Dualismus scheint ebionitisch zu sein), und nur etwa in der Christologie über die Grenzen des Jüdischen hinausgeht. Auch nachher blieb die johanneisch-apocalyptische Literatur vorherrschend, wie wir an Cerinth, Papias, den kleinasiatischen Presbytern des Irenäus, an Melito, an den Montanisten erkennen. Der Montanismus kündigte sich als Fortsetzung der A. T.'lichen Prophetie an; ihre ekstatische Inspiration erinnert an den jüdischen Zug in der korinthischen Gemeinde, dessen Uebertreibung Paulus bekämpft (γλώσσαις λαλεῖν). Ihr Grundgedanke aber, dass die prophetischen Gaben in der Kirche fortdauern und mit denen des A. T. eine ununterbrochene Reihe bilden, trieb sie zu der dogmatischen Consequenz, die jüdische Lehre vom πνεῦμα zu der vom Parakleten fortzubilden, um in diesem das Prinzip der religiösen Gegenwart dem Logos, als dem Christo persönlich zukommenden Prinzipe, an die Seite zu setzen. Die Lehre vom Paraklet und die damit zusammenhängenden hypostatische Trinitätslehre ist ein Erzeugniss des Montanismus, das freilich noch nicht in seinen Anfängen gleich zur Reife gediehen ist. Es bedurfte erst der Durchführung der Logoslehre gegen den Ebionitismus. Und die Erzeugnisse dieser theologischen Entwickelung in Kleinasien sind der Brief an die Hebräer, an die Colosser, die Epheser und das Evangelium Johannis. Vornämlich der Hebräer- und der Colosserbrief treten einem entschiedenen Judaismus (Beschneidung, Speise- und Reinigungsgesetze, jüdische Feste u. A.), versetzt mit ebionitischen Elementen (Verehrung der Engel, womit wahrscheinlich auch ihre Christologie zusammenhing, ascetische Grundsätze), entgegen; in jenen vier Schriften ist aber ebenso sehr ein

innerer Fortschritt in der Ueberwindung des Judaistischen, in der Ablösung des Christlichen vom Jüdischen, im Universalismus bemerkbar, wie eine fortschreitende Weiterbildung der Logosidee, indem die drei ersten den paulinischen ἄνθρωπος πνευματικὸς nur mit den Prädikaten der vorweltlichen persönlichen Präexistenz bereichern, ihn aber noch in den engsten Zusammenhang mit der Welt und dem Menschen setzen, Johannes ihn erst als den μονογενής ganz auf die Seite Gottes zieht und das vorausgesetzte absolute Subject mit dem historischen Individuum in widerspruchslosen Zusammenhang setzt. Dazu kommt im Johanneischen Evangelium die Abgrenzung des Logos gegen den Geist, wozu der Montanismus das Seine beitrug. Am nächsten berührt sich mit dem Johanneischen Evangelium in mehreren Punkten der Epheserbrief, je mehr dieser auch Verwandtschaft mit dem Montanismus verräth. Das vierte Evangelium aber ist ebensowohl die katholisirte Form des Paulinismus, als die Verklärung der judenchristlichen Entwickelungsreihe und versammelt alle jene mannigfaltigen Elemente und Gegensätze zu vergeistigter Einheit. Es ist eine rein ideelle Composition (diess hat namentlich Baur darzuthun gesucht); die Geschichte dient ihm nur als Reflex der Idee; die handelnden Personen sind nur Träger von Ideen, der geschichtliche Stoff, den es eklektisch aus der Evangelientradition, namentlich dem Hebräerevangelium und den synoptischen, herausnimmt, dient ihm nur zur Verknüpfung und Verkörperung. Die Vorliebe für den Lieblingsjünger Johannes zeigt die Eifersucht gegen den römischen Primat. Dem vierten Evangelium ist das Christenthum ein entschieden Neues, zu dem sich Jerusalem und Garizim, Judenthum und Heidenthum gleich verhalten. Die neue Religion wird zur alten in ein gegensätzliches Verhältniss gesetzt: in ein je feindseligeres Verhältniss die Juden zu der neuen Religion gerathen (und dieser Kampf der beiden Religionen wird in Juda, dem eigentlichen Schauplatz des Lebens und und Thuns Christi bei Johannes, zwischen Christus und den Ἰουδαῖοι ausgestritten), um so empfänglicher traten die Heiden herzu. Der Universalismus, das Christenthum steht dem Verfasser als faktische Macht vor Augen, das Judenthum liegt schon ganz fern, selbst das mosaische Gesetz wird als ein solches behandelt, das bloss die Juden angehe (8, 17. 10, 34. 15, 25). Wie der Logos, der Ausdruck des objectiven, so ist dem vierten Evangelisten die ἀγάπη der höchste Ausdruck des subjectiven Christenthums, als Liebe zu Christo und als Liebe zu den Brüdern aus Einer Wurzel πίστις und ἔργα hervortreibend.

Wir haben in der Kürze ein getreues Bild von den Arbeiten der neueren Kritik und deren innerem Zusammenhang gegeben, worin sie alle ihre einzelnen Untersuchungen lebendig verknüpft und das vorgesetzte Ziel einer klaren Anschauung der ersten christlichen Verhältnisse erreicht. Ueber die müssige Zweifelsucht, die die Aechtheit dieser oder jener Schrift angriff, die Wahrheit dieses oder jenes Faktums bestritt, sind wir zur wirklichen Construction der Zustände, zur klaren, zusammenhängenden Darstel-

lung der geistigen Bewegung hinausgegangen. Die christlichen Ideen sind von der neueren Kritik in ihrer Tiefe, Lebendigkeit, in ihrer inneren Nothwendigkeit, und in der Ausbildung anerkannt, welche sie über jede sinnliche, beschränkte, nationale Auffassung erhob. Jene Ideen sind wahr: das zeigt die innere Nothwendigkeit, mit der sie trotz aller Gegensätze in dem menschlichen Bewusstsein durchdrangen, mit der sie sich von aller fremden, erniedrigenden Zuthat reinigten, und sie gehören der Menschheit an, sie sind aus deren innerster Tiefe entsprungen, sie sind ihr unentreissbares Eigenthum, und darum kein Geheimniss, sondern der Welt offenbar, weil es erst einer tiefen geistigen Bewegung bedurfte, um jene Ideen in ihrer vollendeten Gestalt, als das eigene Produkt des menschlichen Bewusstseins zu erarbeiten. Es war und ist immerdar der Menschheit nothwendig, Gott als Geist zu erkennnen und geistig anzubeten, erhoben über jede sinnliche Form des Gottesdienstes, den Grund ihrer Freiheit und aller Thätigkeit in Gott zu suchen, nicht die Werke, sondern den Quell, aus dem die Werke hervorgehen, anzusehen, nicht äussere Vergeltung des Verdienstes, sondern den inneren, vor Gott geltenden Werth der That zu wollen, Gedanken und Willen in der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in der vollführten Versöhnung des menschlichen Bewusstseins mit Gott, in der vollzogenen Erlösung der Menschheit von jeder Unfreiheit und Gefangenschaft zu begründen; es ist ihr nothwendig, das Band ihrer alle Glieder mit gleicher Liebe umfassenden Gemeinschaft aus diesem Prinzip zu entwickeln und jedes Subject in seiner aus Gott geborenen Freiheit zu achten und zu erhalten; es ist ihr nothwendig, die Menschennatur und alle ihre wahrhaften geistigen Schöpfungen in ewiger Einheit und Gleichwesenheit mit dem Göttlichen zu glauben und zu wissen. Diese Ideen der absoluten Religion, deren volle Einsicht sich das menschliche Bewusstsein erst im Streit mit niederen Religionsformen erringen musste, und die hierdurch erst sein volles Eigenthum geworden sind, dürfen ihr nie wieder verloren gehen.

Aber wie sind sie ins Leben getreten? und wenn es auch, damit die Menschheit sie ihr eigen nennen konnte, noch eines geistigen Prozesses bedurfte, in welchem sie ihren Werth, ihre absolute Geltung durchsetzten, wer hat sie zuerst ausgesprochen und wie konnten sie von ihm ausgesprochen werden? Diesen Anfang lässt die neuere Kritik im Dunkel, oder vielmehr, wenn wir ihre Folgerungen betrachten, so setzt sie ihn in das ungünstigste Licht. Es kommt aber auf diesen Anfang sehr viel an; denn da es das Subject in seiner absoluten Freiheit, in seiner über alle natürliche und geschichtliche Bedingtheit erhabenen Grösse, in seinem mit Gott sich eins wissenden Leben und Bewusstsein ist, welches mit der christlichen Religion in die Welt eintritt: so ist es nichts weniger als gleichgültig, wer die Person war, mit welcher die volle Idee der Persönlichkeit und Freiheit ins Leben trat. Jene Idee, weil sie die Idee der Persönlichkeit ist, konnte ja nur als Person in die Erscheinung treten; weil sie der Grundakt

menschlicher Freiheit ist, konnte sie sich nur als That des Subjects offenbaren. Weil sie nicht eine gegenständliche Wahrheit ist, die angelernt werden, die als fertige ins Bewusstsein aufgenommen werden konnte, weil vielmehr in ihrer Vollbringung erst ihre Gewissheit enthalten war, und weil jeder Mensch, der, um ihrer gewiss zu werden, sie an sich selbst vollbringen musste, den Akt des ersten Vollbringenden nur in sich wiederholte, weil jeder die in ihm vorhandene Fähigkeit zur Wirklichkeit nur erhob an der Anschauung, an dem Glauben, mit dem er den ersten Akt absoluter Freiheit umfasste: wie diess z. B. aus jedem Satze der paulinischen Briefe deutlich wird; dann muss uns jene erste Person die allergrösste Bedeutung haben, und ohne sie lässt sich nicht ein einziges Moment der nachfolgenden geistigen Bewegung begreifen.

Es handelte sich im Christenthum um die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, es handelte sich um den absoluten Inhalt der menschlichen Freiheit, es handelte sich um lauter praktische Ideen, um einen realen Fortschritt im innersten Grunde des geistigen Lebens, und wie uns dic Kritik durchaus beistimmt, um etwas wesentlich Neues, das vorliegen musste, ehe es der menschliche Geist als ein solches in seiner ganzen Bedeutung fassen konnte. Der reale Fortschritt musste praktisch geschehen sein; das Neue musste als Thatsache vorliegen, ehe der erkennende Geist seinen ganzen Inhalt, alle seine Folgerungen hervorhob. Nicht auf dem Wege der Beweisführung, der Folgerung aus irgend welchen Prämissen konnte das Christenthum gefunden werden — sonst hätten es ja die Weisen Griechenlands und Roms herbeiführen können, sonst wäre es unmittelbar Gegenstand des Wissens, des nothwendigen Wissens, nicht des freien Glaubens geworden, es konnte nur durch Freiheit, durch die That gegründet werden, es bedurfte eines absoluten, durch keine Folgerung erreichbaren Anfangs. Einer theoretischen Wahrheit kann der Mensch sich nicht verschliessen, er muss aufnehmend ihrem Prozess folgen, in der sie mit eigener Nothwendigkeit ihre einzelnen Seiten enthüllt, er wird von dem Zwang, den ihm die Sache anthut, überwältigt; eine praktische Idee aber geht ihn als freies Subject an, nimmt ihn selbst als Person in Anspruch; nur er selbst kann ihre Erfüllung, nur er selbst ihre Wahrheit und Gewissheit sein. Nur weil sie sich in mir, in meinem Selbst bethätigt, nur darum ist sie mir wahr und wirklich. Man nehme irgend welche Form der praktischen Freiheit: konnte ein Perser sich eine richtige Vorstellung von der politischen Freiheit Griechenlands machen? Unmöglich, er hätte es nur als ein Bürger des freien Staats, als ein die Freiheit selbst Erlebender, als ein sich frei Bethätigender gekonnt. Praktische Ideen verlangen das Subject, die eigene That; sie sind wahr erst, indem sie ausgeführt werden. Darum verlangt aber auch das Christenthum einen persönlichen Anfang, in welchem seine Idee allein zur Erscheinung kommen kann; es verlangt eine Person, die mit absoluter Gewissheit sagt: Ich und der Vater sind eines; meine

Werke sind die des Vaters. „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und Niemand erkennt den Sohn als der Vater, noch erkennt Jemand den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.“ (Diese Worte Matth. 11, 27 gehören der ältesten Evangelientradition an, welche die Kritik annimmt, der judenchristlichen). Es verlangt eine Person, die in ihrem ganzen Leben und Thun sich als das darstellt, als das verwirklicht, was sie sein und als was sie für die ganze Menschheit gelten will; eine Person, die in sich den ganzen Inhalt der christlichen Idee praktisch verwirklicht, die sich als das Subject, in der diese Idee wirklich ist, darstellt, deren Sein, Leben und Thun in jedem Menschen wiederholt wird, der in die Gemeinschaft der neuen Religion eintritt, kurz, eine Person, wie sie für Paulus der Inhalt des christlichen Glaubens ist. Ohne eine solche Person als Anfang ist das Christenthum eine Unmöglichkeit. Denn sein Inhalt ist nicht eine metaphysische Idee, die da sein würde auch ohne das Subject; es ist eine praktische Idee, die nur in und mit dem Subjecte da ist, das ihr Wirklichkeit verleiht, die nur erst mit diesem Subjecte wirklich wird, geglaubt, gewusst werden kann, die für andere Menschen nur möglich wird, dadurch, dass sie in Einem wirklich geworden. Sie wird verkündigt, indem sie gethan, indem sie dargestellt wird; nur der kann sie verkündigen, der sie in sich darstellt. Keine Beweisführung, kein nothwendiger Denkprozess kann sie herbeiführen; sie ist nur, indem sie sich darstellt und sie kann nur gefasst werden von denen, die sie frei aufnehmen.

Wie stellen sich nun hierzu die Folgerungen, die wir aus dem Verfahren der neueren Kritik ziehen können? Sie gibt zu, dass die christliche Idee etwas durchaus Neues, die Schranken des Alterthums Durchbrechendes war, aber den Urheber derselben ist sie genöthigt, ganz in die Schranken der jüdischen Vorstellung hineinzustellen. Denn ein Mann, der als seine unmittelbaren Schüler nur solche hinterliess, die ganz auf dem Standpunkt jüdischer Gesetzlichkeit standen, die Gott und sich selbst durch die Vollbringung der Gesetzeswerke zu genügen dachten, der nur zu einer innerjüdischen Streitfrage, ob er oder wer noch anders der Messias seines Volkes sei, den Anstoss gab, der, wie die Aengstlichkeit seiner Jünger zeigt, bloss den Juden das Heil bringen wollte, und auch dieses Heil noch irdisch genug fasste, wie die einzige N. T.'liche Schrift eines unmittelbaren Schülers Christi erweisen soll: der kann doch gewiss nichts Anderes gewesen sein, als einer jener unglücklichen Verblendeten, wie sie in grosser Zahl die jüdische Geschichte kennt, die das bedrängte und unterdrückte Volk durch einen religiösen Aufschwung und durch die von den Orakeln der Propheten belebte Hoffnung aufzurichten und zum Siege über ihre Dränger zu führen suchten, bis der unkluge Führer endlich einer beleidigten Faktion des Volkes selbst oder der Macht der Römer erlag? Aber wahrlich, der Verkünder des Gesetzes des Geistes und der Freiheit, der Begründer der Freiheit der Kinder Gottes konnte er nicht sein. Es kann hier die Möglichkeit nicht zuge-

lassen werden, dass die Schüler ihren Meister missverstanden hätten; denn der Begründer eines neuen Gottesdienstes musste diess in Werk und Rede, in Lehre und That sein; die christliche Religion ist nicht eine Lehre, die verdreht werden kann, sie ist ein Sein, ein Leben, sie ist That; wie sie also ihren Meister hatten handeln sehen, so mussten seine unmittelbaren Schüler sein Bild in ihrer Predigt wiedergeben und in ihrer eigenen Person darstellen. Bei Johannes beruft sich Christus immer auf seine Werke, daraus solle man erkennen, ob seine Lehre von Gott sei. Waren also die Jünger beschränkte Juden, hielten sie prinzipiell am mosaischen Gesetze, an dem ganzen jüdischen Dogma, unterschieden sie sich von den Juden nur darin, dass sie die Hoffnungen der Propheten schon in ihrem Jesus von Nazareth theilweise erfüllt sich vorstellten, denn ihre wahre Erfüllung war ihnen ebenso zukünftig noch, wie den Juden: dann war auch Jesus nichts als ein Jude, vielleicht mit einigen essenischen Reformbestrebungen, der seinem inneren sittlichen Antrieb und seinem kräftigen religiösen Aufschwung nach äusserer Veranlassung durch die von ihm angeregte Menge hinlänglich vertraute, um sich für einen Messias seines Volks, von mehr friedlicher, bescheidener Natur zu halten, als es Andere vor ihm und nach ihm waren. Aber in diesem Falle wird alles Folgende unerklärlich. Denn lässt sich immerhin vorstellen, dass ein solcher Mann bei Lebzeiten eine Zahl Anhänger fand, so ist nicht einzusehen, was die Juden, die an Christum gläubig wurden, bewegen konnte, ihre messianischen Hoffnungen an einen Gekreuzigten zu knüpfen. Was hatte denn der Glaube an ihn für einen Sinn, wenn er nicht einen Schritt über die Schranken des Judenthums hinaushob, und welchen Werth hätten die Juden dieser gar nicht nennenswerthen Differenz beilegen können? Und was die Heiden betrifft, welche Bedeutung konnte für sie ein jüdischer Messias haben, den man schimpflich hingerichtet hatte; hatte die Predigt der Apostel keinen anderen Inhalt, dann mussten sie sich für sehr überflüssig halten und wären von aller Welt verlacht worden.

Dann ist aber auch Paulus das grösste Räthsel. Denn fürs Erste, wie konnte er denn seinen jüdischen, seinen gesetzlichen Eifer darin bekunden, dass er „die Kirche Gottes über alle Maassen verfolgte und verwüsteste“ (Gal. 1, 13), wenn die Gemeinschaft der an Christum Gläubigen selbst so treu an den mosaischen Ueberlieferungen hielt und bloss darin sich von den Juden unterschied, dass sie den gekreuzigten Jesus statt eines anderen Unbekannten, über den die Rabbinen speculirten, aus den Wolken des Himmels erwartete. Und für's Zweite, wie hätte denn die Annahme dieses Glaubens eine so ungeheure Umwendung in ihm bewirken können, dass er nun Alles, worauf er früher stolz gewesen, was ihm ein Gewinn geschienen, für Nichts, für einen Verlust achtete, um Christum zu gewinnen und in ihm als ein solcher erfunden zu werden, der nicht seine Gerechtigkeit aus dem Gesetz, sondern die Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus, die vor Gott gültige

Gerechtigkeit im Glauben habe (Phil. 3, 7 ff.) Wie konnte Paulus von einer an ihn ergangenen göttlichen Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm, dass er die Kunde von demselben den Heiden brächte, sprechen (Gal. 1, 16) wenn der Inhalt dieser Kunde nur ein Messias der Juden war? Wie kam er dazu, den Glauben an Christus für die weltumbildende Kraft, für die Erlösung von allem Irdischen, Fleischlichen, von allem Buchstabendienst, von der verdammenden Werkgesetzlichkeit auszugeben, für die wahre Freiheit geistigen, in Gott gegründeten Lebens, für ein durchaus Neues, zu welchem sich Judenthum und Heidenthum gleich untergeordnet verhielten, für ein die ganze Menschheit Angehendes? Wie kam er zu seiner Idee der geistigen, der erlösten, befreiten, mit Gott versöhnten Menschheit, und was veranlasste ihn, diese Idee an jenes Individuum zu knüpfen, so dass sie nur in diesem Wahrheit hatte, in allen anderen Menschen nur durch dasselbe? Das ist alles rein unerklärlich, sobald wir die Prämissen der neueren Kritik uns gefallen lassen, und die unmittelbaren Jünger Christi uns auf dem mosaischgesetzlichen Standpunkt befangen denken. Paulus konnte neben ihnen nicht als Apostel gelten, sie hätten ihn als einen Verfälscher nicht allein, sondern als den Urheber einer grundverschiedenen Lehre, die mit ihrem Jesus nur den Namen gemein hatte, von sich weisen müssen und gar keinen Grund gehabt, seine Pflanzungen mit den ihrigen in irgend einen Zusammenhang zu setzen. Bei einer so durchgreifenden Verschiedenheit, wie zwischen Paulus und den Uraposteln, müsste angenommen werden, dass nur der Name des verkündigten Jesus das Gemeinschaftliche war, sonst aber unter dem Namen das schlechthin Verschiedenste verstanden wurde; konnte es zu einem Kampfe zwischen Petrinern und Paulinern gar nicht kommen, sie wären einander ganz gleichgültig gewesen; die paulinischen Gemeinden würden die Insinuationen der judenchristlichen Emissäre gar nicht verstanden haben: und die von Paulus gewonnenen Heiden hätten den Judenchristen nur immer als Heiden vorkommen müssen. Sollten die Parteien in Conflict mit einander kommen, so mussten auch die Häupter einander näher gestanden haben, Paulus muss den Uraposteln und vor Allen diese wieder ihm näher verwandt gewesen sein, als die neuere Kritik annimmt.

Gelten die Prämissen der neueren Kritik, so ist nicht Christus, sondern Paulus der Urheber der neuen Religion. Dann hätte er sich aber selbst müssen als das absolute Subject hinstellen, durch dessen Gemeinschaft allein Friede und wahres Leben zu erlangen war, als der, dessen Leben der ganzen Menschheit gehörte, als der, in welchem sie dem Fleische nach sterbe, dem Geiste nach auferstehe. Dann hätte er in sich und nicht in der Abhängigkeit von einem Anderen den Grund seines geistigen Lebens finden müssen. So aber bekennt er, dass kein anderer Grund gelegt werden könne, als der bereits gelegt sei, Christus Jesus, und ist sich bewusst, dass seine Gerechtigkeit auch nur im Glauben an diesen begründet sei. Wenn uns also die neuere Kritik für den

Ursprung der wesentlich christlichen Ideen auf Paulus verweist, so ist die Frage nur zurückgeschoben; wir müssen von Paulus wieder auf Christus zurückgehen, und müssen für bestimmt behaupten, dass das neue geistige, über die Schranken der bisherigen Religionsformen absolut hinausgehende Leben, die unendliche Freiheit, das Bewusstsein der Einheit mit Gott, der universelle Geist, den Paulus von Christus ableitet, in diesem als durchaus ursprünglich, als unmittelbare Gewissheit und mit dem Anspruch aufgetreten sei, dass dieser Persönlichkeit Sein, Leben, Wirken und Sterben der ganzen Menschheit wahre Befreiung wirke, ihr in Gott gegründetes Leben sei. Wie hätte Paulus sonst das in Christo Gegebene die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes (1. Kor. 1, 24), Christum die uns von Gott gewordene Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung (ebend. v. 30) nennen können; wie konnte er ihn als den Geist schlechthin, der überall die Freiheit wirkt (2. Cor. 3, 17), als den lebendig machenden Geist, allem Sinnlichen, Irdischen gegenüber, bezeichnen (1. Cor. 15, 45), in welchem der Gläubige zu einer neuen Schöpfung wird, denn das Alte Alles ist vor ihm vergangen (2. Cor. 5, 17), in welchem aller Unterschied zwischen Juden und Hellenen, Sklaven und Freien, Mann und Weib aufgehoben ist; Alle sie sind eins in Christo (Gal. 3, 28.) Wie konnte er ihn als die Bejahung und Erfüllung aller göttlichen Verheissungen (2. Cor. 1, 20), als den Richter aller menschlichen Gesinnungen und Thaten (2. Cor. 5, 10), als das Bild Gottes (2. Cor. 4, 4), als den Typus fassen, dem alle von Gott Vorherbestimmten gleichgestaltet sein sollten, ihm dem Erstgebornen unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29). Wie konnte der Apostel fordern, dass die Gläubigen nicht mehr sich leben sollten, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen (2. Cor. 5, 15), denn in ihm seien sie sich selbst abgestorben; mit und in dem Erstandenen sollten sie ein neues Leben führen (Röm. 6, 4), lebend und sterbend sollten sie des Herrn sein (Röm. 14, 8); wie konnte er von Christus rühmen, wir hätten durch ihn Gott erkannt oder vielmehr wir seien nun von Gott erkannt, wir seien durch Christus von den Anfangsgründen, vom Dienst des Sinnlichen zum Vollkommenen geführt worden (Gal. 4, 9), wir seien durch ihn aus der Finsterniss ins Licht gebracht (Röm. 13, 12), wie konnte er die christliche Gemeinde den Leib Christi, geheiligt durch ihr Haupt, die Gläubigen Glieder dieses Leibes, lebendig durch die in ihm wohnende Lebensquelle, nennen, wenn ihm nicht in dem ganzen Sein, Lehren und Wirken Christi die volle Wirklichkeit der geistigen, mit Gott einigen Menschheit vorlag. Man bedenke nur, wie real, wie gar nicht etwa eingebildet der Gegensatz war, dessen Vermittelung Paulus in Christo fand: auf der einen Seite die göttliche Heiligkeit, auf der anderen die in sich zwiespältige menschliche Natur, in welcher die σάρξ das Uebergewicht hatte; jedes bessere Wollen nicht zur Wirklichkeit kommen liess, das an sich heilige Gesetz selbst zum Antrieb des Bösen missbrauchte, so dass das Gesetz unkräftig und unvermögend, lebendig zu machen und

wahrhaft vor Gott zu rechtfertigen, dem unglücklichen Bewusstsein nur die Verdammniss ankündigte (Röm. 7, 8. 2, 3.) Das war ein realer Gegensatz, der wohl mit seiner ganzen vernichtenden Schwere auf allen tieferen Gemüthern lastete, die damals verlangend nach dem *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Röm. 8, 2) griffen, das war ein Gegensatz, der auf idealem theoretischem Wege, durch einen Denkprozess unmöglich zu vermitteln war, den die Vorstellung, er müsse aufgehoben werden, noch lange nicht aufhob, denn die theoretische Nothwendigkeit scheiterte ja eben an der praktischen Unmöglichkeit. *Τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὔ. οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακὸν, τοῦτο πράσσω* (Röm. 7, 18. 19), diesen Gegensatz konnte keine Philosophie aufheben, denn diese bezieht sich immer denkend auf das bereits Daseiende; ihre höchsten ethischen Grundsätze konnten nur immer auf die Seite des Gesetzes fallen, das gegen die widersprechende Wirklichkeit verdammend zeugte. Die Ueberwindung des Gegensatzes, wie er selbst real war, konnte nur eine reale, praktische sein, eine solche, die wirklich Neues erzeugte, was noch nicht da war (und das thut immer die Praxis, nicht die Theorie); die Ueberwindung des Gegensatzes, weil sie den innersten Grund des Menschlichen anging, konnte allein auf dem Gebiete der Religion vor sich gehen. Also werden wir immer auf die Person des Stifters des neuen Bundes zurückgewiesen; es kann sich nicht zufällig eine Idee, für welche die Zeit gekommen war (ihre Zeit war immer, nur die Vollbringung fehlte), an eine durch irgend etwas bemerkbare Person geknüpft haben, sondern von der Wirklichkeit der Idee konnte erst in und mit jener Person die Rede sein, sie ist mit ihr identisch. Erst als sie Christus real, praktisch an sich vollzogen hatte, konnte sie für die Menschheit gültig sein, war sie nicht mehr ein Sollen, eine Forderung, gegen welche der Mensch immer im Zwiespalt zurückblieb, war sie wirklich Gegenwart, ein dem Geschlecht Angehöriges, war sie nicht mehr tödtender Buchstabe, sondern belebender Geist, war sie nicht mehr Entfremdung, sondern Versöhnung mit Gott, nicht Zwiespalt, sondern Einheit des geistigen Lebens; die Idee verdammte, ihre Wirklichkeit rechtfertigte. So unauflöslich fest ist das Wesen des Christenthums mit seinem Stifter verknüpft, dass sein Gedanke, seine Kraft nie kann ausgesprochen und verkündigt werden, ohne Christum mitzunennen, dass seine Tugenden nie können geübt werden, ohne dass der Handelnde unter den ihm gegebenen Bedingungen jene Persönlichkeit und ihr Leben in sich darstelle. Der Apostel Paulus und die Selbstgewissheit seiner Predigt, die Sicherheit, mit welcher er den *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* als eingetreten verkündigt, der uns befreit habe von dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας τοῦ θανάτου* ist der vollständigste Beweis, dass Christus mehr als zufälliger Ausgangspunkt, der erst nachher zur persönlichen Unterlage der Idee wurde, dass er mehr als unentwickelter Anfang war, oder wie sonst die neuere Kritik es fasst,

er muss sich in Lehre und That als der aus den bisherigen geschichtlichen Bedingungen nicht zu erklärende, eine vollständig neue Entwickelung beginnende, der gesammten Menschheit angehörige, mit Gott im Bewusstsein und Wollen einige, den realen Zwiespalt in der menschlichen Natur real aufhebende, geistige Mensch gefasst haben, der der Quell alles geistigen Lebens, aller tiefsten Freiheit fortan werden würde. Und dahin weist ja auch jene Stelle Matth. 11, 27, die wir anführten und die schon im Hebräerevangelium stand. Denn hätte nicht Christus die paulinischen Ideen (wenn gleich in anderer Form) selbst schon ausgesprochen und als ihre Realität sich dargestellt, so müsste sie Paulus erdacht und wissentlich an die Person geknüpft haben; dann wäre er aber eben in dem Zwiespalt zwischen dem Gesetz und der Verwirklichung stehen geblieben, d. h. er hätte nicht als Apostel des Evangeliums auftreten können, und wäre nicht mit der *διακονία τοῦ πνεύματος* oder *τῆς δικαιοσύνης*, sondern mit der *διακονία τοῦ θανάτου*, mit der *διακονία τῆς κατακρίσεως* betraut gewesen. (2. Cor. 3, 7 f.)

Steht uns hiernach fest, dass Christus selbst die Autonomie und Universalität seiner Stiftung aussprach, dass er dem jüdischen Messiasbegriff eine freiere und geistige Deutung gab, welche seine Jünger bei weitem über den jüdischen Gesichtskreis erhob, so können unmöglich die Urapostel dem Paulus so fremd entgegengestanden haben, wie uns die neuere Kritik will glauben machen. Wollten wir ihr beistimmen, so müssten wir das ursprünglich Einheitliche in der christlichen Stiftung ganz aufgeben und müssten das Christenthum mit einem in sich selbst zwiespaltigen Grund anfangen lassen. Nun hat uns freilich die Kritik alle Dokumente fortgenommen, aus denen wir das Einverständniss der Apostel erweisen könnten, wie z. B. die Apostelgeschichte; aber die Briefe des Paulus, die sie uns gelassen hat, sind noch ganz ausreichend. Wir heben nur einige Züge hervor, da es in einer philosophischen Zeitschrift nicht unsere Absicht sein kann, das Historische, was sich der Kritik entgegensetzen liesse, zu erschöpfen und wir uns an den allgemeinen Gesichtspunkten genügen lassen. Aber wenn Paulus im Galaterbriefe erzählt, dass über seine apostolische Wirksamkeit in Arabien, in Syrien und Cilicien die judenchristlichen Gemeinden in Judäa Gott priesen (1, 24), dass er nach einer langjährigen Thätigkeit unter den Heiden den angesehensten Aposteln in Jerusalem das Evangelium vorgelegt habe, was er unter den Heiden verkündigt, „damit er nicht etwa umsonst liefe oder gelaufen wäre" (2, 2), wenn er also den Uraposteln ein so maassgebendes Urtheil zutraute, das seine Mission unter den Heiden entweder für vergeblich erklären oder bestätigen konnte, wenn die Säulen der Urgemeinde dann den ihm gewordenen göttlichen Auftrag anerkannten (V. 9), wenn sie anerkannten, dass ihm die Predigt unter den Heiden anvertraut sei, wie dem Petrus die unter den Beschnittenen (*εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* und *τῆς περιτομῆς*) (V. 7), wenn sie trotz der unterschiedenen Sendung des

Einen an die Heiden, der Andern an die Beschnittenen dem Paulus und Barnabas doch die Hand reichten zu fortdauender Gemeinschaft (V. 9), wenn an den Titus, einen gläubig gewordenen Heiden, der in Begleitung des Paulus gekommen war, nicht das Ansinnen der Beschneidung gestellt wurde (V. 3), wenn überhaupt gar keine weitere Bedingung der Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinde hinzugefügt wurde (οὐδὲν προσανέθετο V. 6), wenn dann Paulus das Benehmen des durch Sendlinge des Jacobus eingeschüchterten Petrus in Antiochien, seine Scheu vor dem Verkehr mit Heiden, sein Blickenlassen jüdischer Vorurtheile (wie weit sie gingen, wird nicht gesagt) eine Heuchelei nennt, so dass er es also besser wissen musste, so gut wie es der mitheuchelnde Barnabas gewiss besser wusste, als wie sie in der Verstellung vorgaben, wenn dann überhaupt Paulus im Galaterbrief durch die Auseinandersetzung seines Verhältnisses zu den Uraposteln, den jüdisch gesinnten Aufwieglern, die offenbar den Sendlingen des Jacobus nach Antiochia verglichen werden, dadurch den Boden zu entziehen sucht, dass er zeigt, wie ihren Grundsätzen und ihrer offen ausgesprochenen Gesinnung nach die Urapostel ganz mit ihm einverstanden seien: so ist doch offenbar an einen Bruch zwischen den Aposteln, an eine grundsätzliche Verschiedenheit, an eine Befeindung und gegenseitige Verachtung nicht zu denken. Wenn sich nach dem ersten Briefe an die Korinther in der dortigen Gemeinde Einige besonders an Petrus (Kephas) hielten, Andere an Paulus, Andere an Apollos, so tadelt der Apostel nur diess, dass sich die Gemeinde in Parteien auseinandersetzt; er will von einer Differenz unter den Gemeindegliedern nichts wissen. Man solle nicht nach menschlichem Ansehen fragen. „Apollos und Paulus sind nur Diener, durch welche ihr gläubig geworden und zwar wie es einem Jeden der Herr gegeben hat. Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, aber Gott hat das Wachsthum gegeben, so dass weder der Pflanzende etwas ist, noch der Begiessende, sondern allein, der das Wachsthum gibt, Gott u. s. w. (1. Cor. 3, 5 ff.) Also Paulus findet in dieser näheren Beziehung der Gemeindeglieder zu Einem oder dem Anderen der Glaubensverkündiger gar keinen Grund zur Sektenbildung. Wie ganz anders würde er gegen Kephasjünger aufgetreten sein, wenn sie, wie die galatischen Aufwiegler, das Christenthum ins Judenthum, die Freiheit in Knechtschaft hätten verkehren wollen. Auf solche Gegner, die mit Empfehlungsbriefen kamen und gingen, die sich auf alle Weise gefällig zu machen und den Apostel herabzusetzen, sein Ansehen zu verringern suchten, nimmt der zweite Brief an die Corinther Rücksicht (der übrigens ebenso energisch gegen den Rückfall ins Heidenthum, gegen die Theilnahme an heidnischen Lastern und andere Gräuel kämpft, z. B. 6, 14 ff.; 12, 21 gleich dem ersten Briefe); Paulus nennt sie ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ, sie wollen die Corinther zu Knechten machen, sie wollen sie aufzehren, sich ihrer Niederlage und Schmach rühmen, aber ihr Ende werde ihren Wer-

ken angemessen sein. Paulus sagt, er glaube wohl nicht zurückzustehen hinter diesen gar grossen Aposteln; was sie irgend sich rühmen könnten, er überträfe sie bei weitem. Dass hier von Paulus Mitaposteln nicht die Rede sein kann, ist ganz klar, denn es ist ja von der Gegenwart, von den Prahlereien, von den Verführungsversuchen der Gegner in der Gemeinde die Rede, und Paulus, indem er sagt, *λογίζομαι μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*, setzt hinzu: *εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει, ἀλλ' ἐν παντὶ φανερωθέντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς.* (2. Cor. 11, 5. 6.) Also im Reden, meint er, möchten die gar grossen Apostel ihm immerhin überlegen sein. Dass aber diese Störer der von Paulus gestifteten Gemeinden mit den Uraposteln in irgend einer Verbindung ständen, davon ist nirgends eine Spur; sie mögen sich mit irgend welchem Schein auf solche Verbindungen berufen haben, mit welchem Rechte, sagt uns aber der Galaterbrief. Von den Aposteln spricht Paulus immer mit aller Achtung und macht mit ihnen gemeinschaftliche Sache; er sagt z. B., er sei der Meinung, Gott habe die Apostel zu den Letzten gemacht, wie Leute, die den Tod vor Augen hätten, dass sie ein Schauspiel würden der Welt, den Engeln und Menschen (1. Cor. 4, 9), er nennt die „Apostel der Kirchen, seine Brüder" die *δόξα Χριστοῦ* (2. Cor. 8, 23), er selbst nennt sich den geringsten der Apostel (1. Cor. 15, 9), obgleich er, oder vielmehr die Gnade Gottes in ihm, mehr gearbeitet habe, als sie Alle (V. 10.) Demnach unter den Aposteln selbst kann ein so harter Gegensatz, wie die Kritik will, nicht Statt gefunden haben; und diess bestätigt, was wir oben aus allgemeinen Gründen über den Ursprung und die einheitliche Grundlage des Christenthums gesagt haben. Die Apostel müssen über die prinzipiell jüdische Fassung der neuen Religion hinaus gewesen sein; wenn sie auch dem Gesetze nicht die Stellung anwiesen, die ihm Paulus gab (*νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*, Röm. 5, 20) — denn darüber konnten bei gleicher Grundlage doch noch Differenzen sein —, so erschien ihnen doch auch das Christenthum als eine Vollendung, in der die alten Formen ihre Bedeutung verloren hatten, oder nach und nach verloren, je mehr der Geist der neuen Stiftung sich hindurch arbeitete. Waren doch selbst die Gegner des Paulus, die den Galatern die Beschneidung aufzwingen wollten, in ihrer Vorstellung über diese jüdischen Formen hinaus; denn sie suchten auf den thörichten Aberglauben der Schwachen, die, um nur ja der göttlichen Gunst und ihrer Seligkeit gewiss zu sein, sich auch noch die Beschneidung aufdrängen liessen, ihre Herrschaft zu gründen, sie selbst liessen sich das Gesetz gar nicht so angelegen sein, aber sie wollten die Beschneidung durchsetzen, um sich durch die fleischliche, sklavische Gesinnung der Galater geschmeichelt zu sehen (Gal. 6, 13) — und diesen herrschsüchtigen Plänen sollten die Urapostel Vorschub geleistet haben, ja sie sollen in ihren Vorstellungen am Ende noch befangener gewesen sein als diese herumschweifenden Juden! . . . .

Indessen, wir sind weit entfernt, jede Differenz zwischen Paulus und den Uraposteln zu bestreiten, nur kann sie keine so fundamentale, sie kann nicht so ganz ohne gemeinsame Grundlage gewesen sein. Es ist nicht denkbar, dass über die Persönlichkeit des Meisters und sein Werk ganz übereinstimmende Vorstellungen unter seinen Jüngern herrschten, denn beides war ja nicht ein objectiver Lehrstoff, wie z. B. ein philosophisches, ein mathematisches System ist, sondern ein religiöser Inhalt, den Jeder nach seiner innersten Eigenthümlichkeit, nach seiner specifischen Charakterbildung, nach dem wesentlichen Verlangen seiner Seele ergreift, und in den er sich nur durch Selbstthat hineinleben kann. Nirgends spiegelt sich das Subject so eigenthümlich ab, als gerade in der Auffassung und in der Mittheilung des Religiösen: da wirkt das Eigenste des Menschen, seine natürlichen Anlagen, seine inneren und äusseren Erfahrungen, seine Bildung, der Lebenskreis, dem er angehört, auf das lebhafteste mit; und wie vielmehr noch bei solchen Menschen, welche die Träger einer neuen religiösen Ueberzeugung sind, die mit ganzer Seele, mit aller Kraft, mit allem, was sie sind und haben, ihrem Berufe obliegen müssen. Wie scharf, wie charakteristisch tritt uns in den Briefen des Paulus das ganz Persönliche, die volle Eigenthümlichkeit dieses unvergleichlich grossen Mannes entgegen, wie tief ist der substantielle Inhalt des Christenthums in ihnen mit dem eigensten Leben, mit den subjectivsten Gefühlen und Erfahrungen des Mannes verflochten, mit welcher Freiheit und Milde, mit welcher geistigen Hoheit des Urtheils, die das Eigenthümliche der Andern achtet, behandelt er fremde Ansichten und Vorurtheile (z. B. 1. Cor. 6, 12 f. 7, 8, 9. Röm. 14, 1 ff.), wo sie nicht den Mittelpunkt des Christenthums antasten: und dennoch, wie persönlich er auch in der neuen religiösen Ueberzeugung lebt, wie sehr er die fremde Persönlichkeit achtet, in sie hineingeht, denen unter dem Gesetz wie ein solcher wird, der unter dem Gesetze steht, denen ohne das Gesetz, wie Einer ohne das Gesetz, den Schwachen ein Schwacher, Allen Alles (1. Cor. 9, 20 ff.); so unterscheidet er doch (z. B. 1. Cor. 7, 10. 12) von diesem Persönlichen ganz bestimmt das gemeinsame, objective Lebensgesetz des Christlichen, von welchem sich Keiner in Wort und That lossagen darf, ohne dass der ganze Eifer und die in Gott gegründete Kraft des Apostels wider ihn entbrannte, des Apostels, der sich für wohl gerüstet hält, um jedes Bollwerk, das sich wider die Erkenntniss Gottes erhebt, zu zertrümmern, und jedes Menschen Gesinnung unter den Gehorsam gegen Christus zu beugen (2. Cor. 10, 5.) Wie hätte nun Paulus dieses Vertrauen zu sich haben können, wie konnte er Forderungen erheben, denen jeder Genüge leisten sollte, während er das Persönliche so ernstlich davon trennte, wenn er nicht eine allgemein anerkannte Grundlage voraussetzte, welche auch die Urapostel ihrerseits festhielten. Christus hatte ohne allen Zweifel keine feste Lehrnorm aufgestellt, er hatte aber an seiner geistigen Grösse, mit welcher er sich zu den gegebenen Verhält-

nissen, zu den Vorstellungen und Gebräuchen seines Volkes stellte, ein neues Leben, einen neuen Sinn erweckt. Diess geht aus dem Matthäusevangelium, das doch die Kritik aus judaistischen Kreisen entspringen lässt, wie aus dem Johannesevangelium gleicherweise hervor. Stellt er dort (z. B. in der Bergrede) der jüdischen Gesetzesübung, der Religion und Sittlichkeit des alten Testaments ein ganz neues Prinzip unter, so dass dem gesetzlichen Verbot immer das innere positive, aus der Tiefe des religiös-sittlichen Lebens, aus dem göttlichen Grunde des Subjects geschöpfte Gebot entgegentritt, und aus einem werkstolzen, streitsüchtigen, die andern Nationen verachtenden und hassenden, das Strafgericht Gottes auf sie herabrufenden Juden ein seiner Armuth und Nichtigkeit bewusster, nach der Gerechtigkeit hungernder und dürstender, ein sanftmüthiger, barmherziger, versönlicher Mensch wird, so dass an die Stelle einer vor Menschen prunkenden Gottesverehrung ein innerer Gottesdienst tritt, der vor Gott allein nicht verborgen ist, so dass von den Bekennern der neuen Religion eine Gerechtigkeit verlangt wird, unendlich grösser als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, und dass der Meister diese Bekenner das Salz der Erde, das Licht der Welt nennt, das sich nicht im Dunkel halten, sondern überall leuchten müsse; so sagt er bei Johannes: Ihr habt aus dem Jacobsbrunnen getrunken und seid wieder durstig geworden, ich gebe euch lebendiges Wasser; Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben; ich bin das lebenwirkende Brod, wer davon isst, wird nicht sterben. Wenn nun in den Reden Christi bei Matthäus, dessen Evangelium aus judaistischen Kreisen entsprungen sein soll, wie in der Bergrede und in der strafenden Rede gegen die Pharisäer (Kap. 23) jene innere Lebens- und Freiheitsfülle, jene Herrlichkeit und Entschiedenheit des inneren Menschen, jene Gewissheit und Sicherheit in der Erkenntniss und Uebung des göttlichen Gesetzes, die nur eine neue Ausdrucksform in der paulinischen Rechtfertigungslehre gefunden hat, auf das Deutlichste hervorleuchtet: so lässt sich wohl nicht bestreiten, dass von dem Eindruck der Persönlichkeit Christi ein neuer, freier, im innersten Grunde über das Alte erhabener Geist allen seinen Jüngern sich mitgetheilt hatte. Wenn das Evangelium, das aus Gesetz und Sabbat beobachtenden Judaistenkreisen hervorgegangen sein soll, Züge genug von Christus erzählt, wo er das Gebot des äusseren Gottesdienstes dem wahren werkthätigen Gottesdienst aufopfert, wenn es sogar seinen Grundsatz mittheilt, dass hier mehr als der Tempel sei (12, 6), dass der Menschensohn Herr sei des Sabbats (V. 8), wenn dieses Evangelium den Satz hat, auf welchen Marcion pochte, keiner lege einen Flicken ungewalkten Zeugs auf ein altes Kleid, sonst reisse der Flicken noch von dem Kleide hinweg und der Riss würde schlimmer; noch fülle man neuen Wein in alte Schläuche, sonst rissen die Schläuche, der Wein werde vergossen und die Schläuche gingen zu Grunde; sondern neuen Wein thue man in neue Schläuche und beide würden dann erhalten (9, 16 ff.), wenn dieses Evan-

gelium Züge aus Christi Leben und Aeusserungen genug über die universalistische Bestimmung der neuen Religion hat, von denen wenigstens einige, wie die Kritik zugibt, der ältesten judenchristlichen Tradition schon angehörten: so lässt sich gar nicht weiter bezweifeln, dass das Urchristenthum in der Anschauung seines Stifters wesentlich und prinzipiell über das Gesetz und den ganzen Mosaismus erhaben war. Dahin weist ja ganz deutlich auch die Anklage gegen Christum, er habe gesagt: Ich kann den Tempel Gottes zernichten und in drei Tagen ihn aufbauen (Matth. 26, 61). Weil er aber eine Neubildung vom Prinzipe, vom geistigen Grunde aus wollte, weil er durchaus keinen gewaltsamen Umsturz beabsichtigte, weil er zu seiner neuen Schöpfung das Vertrauen hatte, dass ihr Lebendigwerden in den Gemüthern durch eigene geistige Kraft die alten Formen abstellen werde, weil er die tiefste Einsicht in die Religion hatte, dass ihre Gewalt nicht in der Theorie, sondern in der Praxis liege: so begnügte er sich, in Wort und That das Prinzip der neuen Schöpfung den Seinigen zu übergeben, die Folgerungen ihnen zu überlassen; er stellte keine abgeschlossene Lehrformel über sein Verhältniss zum Gesetz auf. Und daher rührt nun die Differenz des Paulus und der Urapostel, ein Differenz aber auf gemeinsamer Grundlage, wie sie ja nachher auch bei allen inneren Reformen des Christenthums hervorgetreten ist, und wie sie in der Charakterbildung der Einzelnen, sowie der Nationen begründet ist. Dass die Juden schwerer vom Gesetz loskamen, denen es von Jugend auf Lebenselement geworden, als die Heiden, denen es erst aufgedrungen werden musste, das ist ganz klar; ja dass bei der weiteren Verbreitung und gewiss oft ganz oberflächlichen Aufnahme des Christenthums ein sehr grosser Theil der Juden das Christenthum nur als eine *νόμιμος πολιτεία*, nur als eine Fortsetzung der mosaischen Religion ansah, dass ihre nationalen Vorurtheile noch gehässiger hervortraten, je entschiedener Paulus nach der anderen Seite ging, dass auch vielleicht ein Jacobus, der geistig Christo eben so ferne stand, wie er ihm leiblich nahe verwandt war (worauf das Evangelium Johannes anspielt), allmählich in diese Vorurtheile einer bedeutenden Zahl Judenchristen hineingezogen und als ihr Haupt angesehen wurde, diess ist so natürlich, dass wir es muthmaassen müssten, selbst wenn keine historischen Belege da wären. Dass sich der Geist des Christenthums in seinen Bekennern durchkämpfen musste gegen das Gesetz der Knechtschaft, dass die Christen in dieser Ueberwindung selbstthätig, in sich selbst das Evangelium der Freiheit sich erobern mussten: konnte der Kirche nur zum grössten Segen gereichen, und wenn in irgend etwas, so erkennen wir darin die Grösse ihres Stifters, dass er ihr diese Arbeit überliess. Aber diese Arbeit konnte nur dann zu einem Resultate führen, wenn er den neuen Geist, in welchem sie vollzogen werden sollte, seinen Jüngern mittheilte, den Geist, der sie in alle Wahrheit führen würde; er selbst wäre Nichts, er selbst wäre der beschränkteste Kopf und seine Stiftung nicht einmal dem Namen

nach der Geschichte bekannt geworden, wenn nicht in den Uraposteln der neue Geist fortgewirkt hätte, aber wie in allem Menschlichen, nach immer tieferem Selbstverständniss ringend und unter manchen Schwankungen. Darf man gewiss die Worte bei Matthäus (5, 17): „Glaubet nicht, dass ich gekommen bin das Gesetz und die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen," als Christi eigene Erklärung ansehen, denn sie liegt der Glaubensverkündigung aller Apostel, obwohl in verschiedenem Sinn zu Grunde, so konnte die Bedeutung dieser Erklärung den Jüngern sich erst durch ihre eigenen Erfahrungen, durch ihre Selbstthätigkeit erschliessen. Jeder aber hat den Sinn nach seiner Eigenthümlichkeit, nach der Sphäre, in welcher er wirksam war, bestimmt. Wenn Paulus von den Verheissungen an die Väter spricht, die nun in geistigem Sinne (nicht an dem leiblichen Samen Abrahams) an Christo und seinen Bekennern in Erfüllung gingen, wenn er fragt: heben wir den *νόμος* auf durch die *πίστις*? Das sei ferne, nein, wir stellen ihn fest (Röm. 3, 31); wenn er von dem edlen Oelbaum spricht, welchem Zweige des wilden Oelbaums (des Heidenthums) seien aufgepropft worden (Röm. 11), wenn er sagt, dass, wer den Nächsten liebe, das Gesetz erfüllt habe, denn alle Gebote des Gesetzes hätten ihren Gipfel im Gebote der Nächstenliebe (Röm. 13, 8 f.): so haben wir in diesen und anderen Zügen selbst bei Paulus den Sinn des Wortes Christi, der dem Gesichtskreis der Urapostel und der Sphäre ihrer besonderen Wirksamkeit unter den Beschnittenen am nächsten lag, und der im Briefe des Jacobus, in der Apocalypse, in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte ausgeführt ist, bald engherziger, bald weiter; wenn aber Paulus das Gesetz geradezu nur als eine Zwischenperiode ansieht, die im göttlichen Rathschluss nur negativ begründet gewesen sei, die zwischen Verheissung und Erfüllung nur um der Sünde willen dazwischen getreten sei (*τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθη τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται* Gal. 3, 19, *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* Röm. 5, 20), wenn er die Erfüllung des Gesetzes also in dem Sinne fasst, dass seine Mission nun zu Ende sei, dass seit der Rechtfertigung der Menschen durch Eines Menschen Gehorsam seine Bestimmung, zur Erkenntniss der Sünde zu bringen, ihre Endschaft erreicht habe: so haben diesen Sinn die Urapostel allerdings nicht getheilt; auch war es ein Extrem, dessen Entfernung Paulus selbst durch manche dazwischenliegende Stufen und durch versöhnende Erklärungen, ja selbst wohl durch eine versöhnende Praxis (1. Cor. 9, 20) zu mildern suchte, und welches, Marcion ausgenommen, der das Extrem noch weiter trieb, wohl der schriftstellernde Anhang des Paulus nicht so streng einhalten durfte. Es war indess ein heilsames Extrem und hat sich nachher noch oft als die wahre Medicin der christlichen Kirche erwiesen.

Trotz der Differenz, die sich über Sinn und Art der in Christo gegebenen Erfüllung des Gesetzes erhob und die erst in der

Bethätigung des apostolischen Amtes auftreten konnte, und bei den ersten Verkündigern des Evangeliums durch manche Schwankungen hindurch ging, bleibt uns doch die einheitliche Grundlage stehen, ohne welche Paulus weder den Petrus, noch Petrus den Paulus anerkennen konnte, die Neuheit und Universalität der Stiftung Christi, der Erfüllung des Gesetzes. Neuheit und Universalität des Christenthums ist ja schon in der Apokalypse ausgesprochen, welche die Tübinger Kritik einem der Urapostel zuschreibt; es ist in ihr derselbe Universalismus enthalten, der sich nach der Meinung jener Kritik fast ein Jahrhundert später in den Clementinischen Homilien erst durcharbeiten soll. Durch sein Blut hat das Lamm aus jedem Stamm, jeder Zunge, aus jedem λᾶος und ἔθνος Menschen erkauft und sie zu Gott geweihten Königen und Priestern gemacht; eine unzählbare Menge aus allerlei Völkern und Stämmen und Sprachen haben ihre Kleider im Blute des Lammes weiss gewaschen, und Gottes Herrlichkeit thront unter ihnen; alle Heiden werden, wie schon die Propheten des Alten Bundes weissagten, vor Gott anbeten, sie werden im Lichte des neuen Jerusalem wandeln. Und was die Neuheit und Erhabenheit des Christenthums betrifft, obwohl sich in ihm das Alte nur ideal und verklärt wiederholt, das königliche Priestervolk, die Bundeslade, Jerusalem, Alles aber vergeistigt, denn Gott selbst und das Lamm wird der Tempel sein: so drückt sich diese Neuheit besonders in der Erhabenheit Christi aus, der der Erste und der Letzte heisst, der Lebende, und er ward todt, und siehe, er lebt in alle Ewigkeit und hat die Schlüssel des Hades und des Todes. Er ist es, der Herzen und Nieren prüft, er ist der Heilige, der Wahrhaftige, der schliesst und Niemand öffnet, er ist das Amen, er ist die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, er ist der λόγος τοῦ θεοῦ, ihn betet alle Kreatur im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meere, ihn beten die vierundzwanzig Aeltesten und die geheimnissvollen Wesen an, die den Thron Gottes umstehen; er allein kann das versiegelte Buch öffnen, zu seinem Dienste sind alle Engel; er ist der Erlöser, der Versöhner, er hat uns in seinem Blute von den Sünden erlöst, uns zur Priesterschaft Gottes gemacht. In diesen Ideen ist die Schrift des Urapostels, von dem die Kritik den starren Judaismus vertreten lässt, schon weiter, als die pseudoclementinischen Homilien, in denen sie doch eine Vermittelungsanbahnung zu finden glaubt. Wo ist denn in der Apocalypse auch nur eine Spur von dem Judaismus der galatischen Irrlehrer, eine Spur von dem Dringen auf Beschneidung, Sabbatfeier (vielmehr ist 1, 10 die erste Andeutung des Sonntags als eines feierlichen Tages). Die Hochhaltung der Virginität aber ist ja auch bei Paulus zu finden, den überhaupt die neuere Kritik auf das sorgfältigste von allen sogenannten judaistischen Zügen entkleidet, da er doch z. B. den Gegensatz des αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων, (1. Cor. 2, Röm. 12, 2 Gal. 1, 4) die jüdischen Hoffnungen der παρουσία Christi, das nach den Werken entscheidende Gericht und so manche andere Vorstellungen mit den so bezeichneten

Judaisten theilt, da doch das, was er von der Heiligung, von den Werken, von der Liebe sagt, bei weitem nicht in den schroffen Gegensatz aufgeht, in welchen die Kritik die πίστις des Paulus gegen die ἔργα des Jacobus zu stellen bemüht ist. Um so weniger kann das Verhältniss der πίστις und der ἔργα ein sicheres Kriterium für die Parteistellung und den Charakter aller jener Literaturreste der beiden ersten Jahrhunderte abgeben, da Paulus jenen schroffen Gegensatz gar nicht kennt, und da das Urchristenthum doch sich wohl nicht die Mühe gegeben hat, in der Sonderung von so eng Zusammenhängendem sich ein Parteischibolet auszubilden. Wenn die Apokalypse sagt: Die Todten wurden (bei dem letzen Gerichte) nach ihren Werken gerichtet (20, 12), so sagt auch Paulus: Wir Alle müssen einst erscheinen vor dem Richterstuhl Christi, dass ein jeder nach dem, was er im Leben gethan hat, sei es Gutes oder Böses, vergolten empfange (2. Cor. 5, 10.) Will man den streng judaistischen Charakter der Apokalypse aus ihrem Abscheu gegen das Essen von Götzenopferfleisch erkennen, so ist zu bedenken, dass Paulus diese Scheu gar sehr achtet und mit liebevoller Schonung zu behandeln gebietet; das mag einer der Punkte sein, wo die Urapostel sich nicht zu der Freiheit des Heidenapostels aufzuschwingen wussten, aber wer kann ihnen das nach den vorherrschenden Kreisen ihrer Wirksamkeit verargen, und was bedeuten solche Kleinigkeiten gegen den grossen Gehalt des Christenthums, von dem sie so gut wie Paulus durchdrungen waren? Die Apokalypse möchten wir nach ihrer Fassung des Christenthums als eines idealen Judenthums ziemlich auf Eine Linie mit dem Hebräerbrief stellen, der doch aus der Hand eines Pauliners hervorgegangen ist. Ist also die Apokalypse das Werk eines Urapostels, wie die Kritik will, so können die Urapostel nicht so tief gestanden haben. Der Hass der Bekenner Christi als solcher gegen das Heidenthum als solches, wie er aus dem Buche hervorleuchtet, ist denn gerade ein Beweis, wie tief bereits noch vor Jerusalems Zerstörung sich das Judenchristenthum mit dem Heidenthum verwickelt, eine wie universalistische Tendenz es bereits ausgebildet hatte. Wenn das Judenchristenthum zu Paulus Lebzeiten nur gelegentlich sich an die Heiden zu bringen gesucht hatte (wie am Ende doch auch die Petrinische Heidenbekehrung erweist, die man doch so bald darauf nicht würde zu erfinden gewagt haben, wenn Petrus die Stellung eingenommen hätte, die ihm die Kritik anweist), so musste es nach Paulus Gefangennahme zur wesentlichen Aufgabe der Urapostel und der Judenchristen werden, die christlichen Pflanzungen in der Heidenwelt zu befestigen und zu erweitern. Daher konnte nun aus heidnischen Kreisen eine judenchristliche Literatur hervorgehen. Aber keine von ihnen trägt den Charakter des starren Judaismus; selbst der Hirte des Hermas bleibt weit hinter den Anforderungen, welche die Kritik den Uraposteln zuschreibt, zurück; man bedenke, eine solche Anfängerarbeit, wie der Pastor Hermae, soll an christlicher Freiheit die Begleiter Christi übertreffen! Wenn nun auch unter

den Judenchristen, die den Heiden das Evangelium brachten, Manche gewesen sein mögen, die aus Missverstand oder aus Herrschsucht ihren Proselyten den starren Judaismus aufzudringen suchten, was nach dem Verstummen der Paulinischen Heidenpredigt um so leichter geschehen konnte, weil die Judenchristen die neue Religion immer als ein verklärtes, vergeistigtes Judenthum vortrugen, also das Gesetz mehr oder weniger immer ins Spiel gebracht wurde: so kann doch diess nicht der Mehrzahl, und am wenigsten ihren Häuptern (wenn von einem solchen die Apokalypse verfasst ist) Schuld gegeben werden. Seit sich das Judenchristenthum der Mission zu den Heiden ernsthaft widmete (und wir können diess von der Uebersiedelung des Johannes nach Kleinasien kurz nach Paulus Abtreten vom dortigen Schauplatz datiren), treten für's Erste die specifischen Paulinischen Lehrsätze, aus denen Paulus die Mission zu den Heiden rechtfertigte, trat seine Ansicht über die negative Bestimmung des Gesetzes zurück, denn jetzt kam das Heil wirklich von den Juden, es kam als ein ideales, von seinen sinnlichen Bestandtheilen mehr oder weniger gereinigtes Judenthum und konnte sich in dieser Form recht wohl mit den von Paulus zurüchgelassenen Elementen vereinigen; es lehrte ja auch die Selbstständigkeit und die Universalität der neuen Stiftung, der neuen Schöpfung aus dem Geiste. Der schroffe Judaismus hätte sich diesen Eingang in die Heidenwelt nicht verschaffen können, wenn auch immerhin da, wo unter den Heiden jenes eben charakterisirte Judenchristenthum einmal Platz gegriffen hatte, bei Unverständigen, bei „Unmündigen" ein Versinken in sinnliches Judenthum möglich war, wie wir aus Justins Zeugniss ersehen. Die ganze Literatur der nachpaulinischen Zeiten, wie sie die neuere Kritik vor unseren Blicken aufrollt, wäre nicht zu verstehen, wenn sich Paulinismus und Judenchristenthum so schroff begegnet hätten, wie die Kritik voraussetzt; von Vermittelung hätte dann gar nicht die Rede sein können, wie wir oben sahen. Wohl aber lässt sich nun eine solche Literatur gemischten Charakters recht wohl erklären, wenn in den verschiedensten Mischungen die judenchristliche Verkündigung des *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* (Jacob. 1, 25) sich mit der Paulinischen Predigt (von welcher die in der Polemik gegen judaistische Irrlehrer hervorgekehrten Schärfen und Extreme ohnediess nicht Gemeingut werden konnten) durchdrang: sie begegneten sich in dem gemeinsamen christlichen Inhalte. Von einer Zerstörung der Paulinischen Pflanzungen durch die Einwirkung der Urapostel kann also gar nicht die Rede sein. Die nachpaulinische Literatur ins Einzelne zu verfolgen, ist hier nicht unsere Aufgabe; es genügt uns, den Boden angegeben zu haben, auf dem wir sie uns entstanden denken, und die Voraussetzung der neueren Kritik zu beseitigen, die eine solche Kluft zwischen Paulus und den Uraposteln annimmt, dass die einheitliche Grundlage des Christenthums ganz aufgegeben wird, und der Stifter selbst zu gänzlicher Nichtigkeit und Bedeutungslosigkeit herabsinkt.

Noch wollen wir hier in der Kürze wenigstens unseren Widerspruch niederlegen gegen die Vorstellung der Tübinger Kritik von der späten Entstehung der Trinitätslehre. Wir räumen der Kritik ein, dass es dem Judenchristenthum am schwersten fallen musste, der Vorstellung einer Gleichwesenheit, einer Zuordnung des Sohnes zum Vater, und einer Selbstständigkeit des in der Gemeinde wirksamen heiligen Geistes bei sich Raum zu geben, die metaphysischen Consequenzen von dem absoluten Charakter des Christenthums zu ziehen. Indessen Philo hatte ja schon aus den Prämissen der jüdischen Offenbarung die Logoslehre als metaphysische Consequenz gezogen, und die Kritik will sogar, dass die Hypostasirung des heiligen Geistes aus judenchristlichen (montanistischen) Kreisen hervorgegangen sei, was gar nicht denkbar ist, wo nicht diesen judenchristlichen Kreisen auch das in Christo persönlich wirksame Prinzip schon als selbstständige Hypostase galt. Die Kritik scheint sich also hier in einen Widerspruch zu verwickeln, wenn dasjenige Dogma, das dazu bestimmt war, das Judenchristenthum in seiner Wurzel zu überwinden, aus ihm selbst soll hervorgegangen sein. Dem Paulus spricht die Kritik die Logoslehre ab; die Briefe an die Philipper und an die Colosser erklärt sie für unächt und hauptsächlich darum für unächt, weil die Logoslehre sich darin vorfindet. Aber wenn gleich die Stärke der Paulinischen Christologie gewiss darin liegt, dass er Christum als den geistigen, den himmlischen Menschen fasst, dessen Bild wir tragen sollen, nachdem wir das Bild des sinnlichen, irdischen Adam getragen, dass er ihn als den Menschen verkündigt, dessen Gerechtigkeit das Geschlecht gerecht mache, als den Herrn, der schlechthin Geist und Freiheit sei, obgleich hierin die praktische Tiefe und Wahrheit des Christenthums ungleich mächtiger sich offenbart, als in allen metaphysischen Folgerungen; so war doch Paulus zu diesen alsbald aufgefordert, wenn er die neue Offenbarung in ihrem Prinzip mit der des alten Bundes in Zusammenhang setzen, wenn er das Neue, im Christenthum gegeben, mit Gott dem Urgrund aller Dinge in Beziehung denken, wenn er der neuen Schöpfung eine Stellung in der gesammten Schöpfung ausmachen wollte. In der That sind auch die Briefe, die uns die Kritik gelassen hat, nicht so ganz ohne dergleichen speculative Anklänge. Enthält nicht die Stelle 1. Cor. 8, 6 *εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δἰ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δἰ αὐτοῦ* nur das Thema, das die christologischen Stellen des Colosserbriefs weiter ausführen? grenzt nicht diese Stelle die vermittelnde Thätigkeit des Sohnes genau von der Alles verursachenden Thätigkeit des Vaters ab (*εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν*)? finden wir nicht in dem *Χριστός ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (2. Cor. 4, 4), in dem *δἰ ὑμᾶς ἐπτώχευσεν* (*ὁ κύριος ἡμῶν*) *πλούσιος ὤν* (2. Cor. 8, 9) die charakteristischen Momente der Ausführungen im Colosser- und Philipperbrief? und weisen uns nicht Stellen, wie Gal. 4, 45: „Als die Erfüllung der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, aus einem Weibe geboren,

und unter das Gesetz gethan, dass er die unter dem Gesetze frei machte, dass wir die Sohnschaft erkannten," Röm. 8, 3: „Gott sandte seinen Sohn in der Aehnlichkeit des der Sünde unterworfnen Fleisches," 1. Cor. 10, 4, „alle Juden in der Wüste tranken denselben geistigen Trank, denn sie tranken aus dem geistigen Felsen, der sie begleitete, der Felsen aber war Christus," weisen diese nicht auf eine Präexistenz des in Christo erschienenen Prinzips hin, das, wie es alle Entwickelung abschliesst, so auch aller Entwickelung vorausging? Und beweisen nicht solche Stellen, wo die Wirksamkeit des θεός, des κύριος und des πνεῦμα geschieden wird (wie 1. Cor. 12, 4 — 6; 2. Cor. 13, 13), dass man ihnen eine relative Selbstständigkeit zu einander gab; es ist zwar Eine in den Gemüthern der Gläubigen zusammenfallende, vereinigte Wirksamkeit, aber sie fliesst doch aus unterschiedenen Quellen. Es hilft also der Kritik gar nichts, den Philipper- und den Colosserbrief für unächt zu erklären; in Betreff des Philipperbriefs wird sie wohl so leicht Niemanden überzeugen, und dieser trägt offen die Entäusserung der göttlichen Herrlichkeit vor. Und was den Colosserbrief angeht, so erhält Paulus an den dem Engelcultus ergebenen ebionitischen Irrlehrern in der dortigen Gemeinde, die über den Gliedern des geistigen Reichs (den Engeln) das Haupt vernachlässigten, zum ersten Male die Veranlassung, Christum, wie er ihn bisher als Haupt und Lebensquell der Gott erworbenen Gemeinde gefasst hat, nun als Grund, als Erstgebornen, als abschliessendes Haupt der gesammten himmlischen und irdischen Gemeinde darzustellen, in welchem allein die Vermittelung und Versöhnung alles Geschaffenen mit dem Urgrund aller Dinge liegt. Der aus Paulinischen Kreisen hervorgegangene Hebräerbrief, dessen frühe Abfassung die Kritik durchaus nicht überzeugend bestreiten kann, hat dieselbe Tendenz und ähnliche Gegner, und ist daher immer noch ein Beweis für den frühzeitigen Durchbruch der Logoslehre. Was aber die fortwirkende Offenbarung des πνεῦμα in der Gemeinde betrifft, dieses stets gegenwärtige, aus der Offenbarung Christi schöpfende, dieselbe vertiefende, in dem Einzelnen lebendig machende Prinzip, so konnte es ohne das lebhafteste Bewusstsein von seiner Wirksamkeit eine christliche Gemeinde gar nicht geben. Die Verkündigung des Evangeliums Christi hatte unter Allen, die sich ihr gläubig hingaben, die Einkehr des Geistes zur Folge (2. Cor. 11, 4), er ist das lebendige Band des gläubigen Subjects mit dem objectiv Gegebenen, er ist die Bürgschaft für die höchste Erfüllung der Verheissung, die dem Gläubigen gegeben ist, die dieser mit dem Glauben angenommen hat (2. Cor. 1, 22; Röm. 8, 11.) Er ist der Geist des Sohnes, den Gott in unsere Herzen gesandt hat (Gal. 4, 6), d. h. der uns des durch den Sohn vollbrachten Werkes der Erlösung und Versöhnung gewiss macht, er ist der Geist Gottes und der Geist Christi (Röm. 8, 9), wird aber ebenso von Christus (z. B. 1. Cor. 6, 11, ihr seid geheiligt, gerechtfertigt in dem Namen unseres Herrn, Jesus Christus, und in dem Geiste unseres Gottes; z. B. 1.

Cor. 12, 4—6 πνεῦμα, κύριος, θεός, 2. Cor. 13, 13), als von Gott unterschieden, denn durch ihn offenbart Gott denen, die ihn lieben, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz gekommen, durch ihn erschliesst Gott das Verständniss dessen, was er dem Menschen gewährt hat, er, der Geist umfasst den ganzen Inhalt des göttlichen Wesens, er erforscht Alles, auch die Tiefen der Gottheit (1. Cor. 2, 9—12) und wie er das göttliche Wesen umfasst, so ist auch er es, der sich unserer Schwäche annimmt. Denn was wir beten sollen, wie es sich ziemt, wissen wir nicht, der Geist selbst (αὐτὸ τὸ πνεῦμα) aber tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern; der die Herzen Durchforschende aber weiss, was das Verlangen des Geistes ist, weil er bei Gott die Heiligen vertritt (R. 8, 26 f.) Es dürfte hiernach schwer halten, zu sagen, worin denn die Fassung des heiligen Geistes in diesen von der Kritik als ächt zugestandenen Briefen des Paulus sich von der Fassung des Paraklet bei Johannes unterscheidet, ausgenommen eine etwas schärfere Abgrenzung der Persönlichkeit. Aber dieser fliessende Unterschied kann doch unmöglich so viel austragen, dass wir erst den Montanismus zu Hilfe rufen müssten. In den Paulinischen Gemeinden mit ihren verschiedensten Geistesgaben (χαρίσματα), unter denen die Prophetie gewiss nicht die geringste Stelle einnimmt (Röm. 12, 6; 1. Cor. 12, 28), und als deren ursachendes und fortwirkendes Prinzip immer specifisch der Geist angesehen wird (1. Cor. 12, 4), in diesen Gemeinden, wo noch alle äusseren Mittel des Zusammenhangs fehlten, wo der Geist also ganz allein das Bindende war, musste doch gewiss ebenso viel Bedürfniss für die Ausbildung der Lehre vom πνεῦμα vorhanden sein, als bei den Montanisten, zumal da die Anfänge der Logoslehre auch schon in diesen Kreisen zu finden waren. Beiläufig sei hier noch bemerkt, dass, wenn die Kritik die Idee von der Einheit der Kirche den judenchristlichen Kreisen zuschreibt, sie dem Paulus eines der grössten Verdienste entreisst; zwar keine hierarchische Einheit, aber die festeste, alle wechselnden Formen überdauernde, auf Christus gegründete, durch den göttlichen Geist erhaltene Einheit der Kirche, finden wir bei ihm, und diese hält heute noch mächtiger zusammen, als die Ordnungen, die das Judenchristenthum dem A. T. entlehnt hat. Die Ideen des Epheserbriefs bedürfen keiner künstlichen Ableitung aus dem Montanismus und anderen Erscheinungen, sie ergeben sich ohne Mühe aus dem ächtpaulinischen Gedankenzusammenhange; die allumfassende Einheit der Kirche, die der Brief empfiehlt, hat ihr Thema in den tiefen Anschauungen des ersten Briefs an die Corinther über den Organismus des Gemeindeganzen.

Wenn wir nun von Paulus (mit welchem Rechte, haben wir oben gesehen) auf Christum zurückschliessen, so muss der Stifter unserer Religion, als deren Mittelpunkt er sich selbst gab, Erklärungen gegeben haben über das mit ihm in die Menschheit eintretende Prinzip, das den bisherigen Versuchen des Geschlechts

schon zu Grunde lag, jetzt aber die Menschen zu ihrer wahren Grösse, zu ihrer wirklichen Freiheit, zum Bewusstsein der Gemeinschaft mit Gott führen wollte. Eine Erklärung der Art finden wir in der mit den Johanneischen Aussprüchen übereinkommenden Aussage Christi in der ältesten evangelischen Tradition (Matth. 11, 27); auch über den Geist, der als stets in der Gemeinde wirksames Prinzip sein Werk vollenden werde, kann er die Seinen nicht ohne Aufschlüsse gelassen haben; Matthäus enthält darauf hindeutende Aussprüche, und die Urgemeinde hatte die lebhafteste Ueberzeugung davon, dass ihr ganzes geistiges Leben und Schaffen einzig in dem Geiste Gottes gegründet sei, dass von seiner Mittheilung eine specifisch neue Form des Bewusstseins und Handelns ausgehe. Diess ist ein unauslöschlich fester Zug in dem Charakter der Urkirche, welcher auf den Ursprung des Christenthums ein helles Licht wirft, und deutlich zeigt, dass der Urheber desselben ein absolut Neues, aus den gegebenen Bedingungen empirisch nicht Abzuleitendes in sich darzustellen und in seiner Person dem Geschlechte mitzutheilen sich bewusst war und auch so von den ersten Kreisen, denen er verkündigt wurde, verstanden worden ist. Denn erst, wo der Geist sich in seiner Wirksamkeit lebhaft bezeugte, wurden die neu erworbenen Bekenner als solche angesehen, die mit Christo und seiner Gemeinde in innigster Gemeinschaft ständen. Metaphysischer Formen, wie die Logoslehre ist, hat sich indess Christus wohl nicht bedient, um das Unbedingte, über den empirischen, historischen Zusammenhang Hinausgehende, das Ewige, aller menschlichen Entwickelung zu Grunde Liegende, in seiner Erscheinung auszudrücken; diess hätte seiner durchaus religiösen, praktischen Stellung Eintrag gethan; Paulus mag in seiner Ausdrucksweise wohl der eignen Fassung Christi am nächsten kommen; sie ist die religiös durchgreifendste und wahrste. Aber je gewisser uns diess feststehen wird, dass Christus die ewige, autonome und universale Bedeutung seiner Person und seines Werkes selbst ausgesprochen hat, um so näher wird uns wieder der Christus des Johannes treten, dem wir dann vielleicht bloss das absichtliche Vordrängen der Logosidee abzuziehen haben, um die historischen Züge herauszuerkennen. Die Tiefe und reine Auffassung seines Todes, z. B., wie sie Christus in diesem Evangelium gibt, wonach er, der dem ganzen Geschlecht angehören will, sich dem Tode weiht, um wirklich seiner Besonderheit und Einsamkeit entsagend in Alle einzugehen, sich Allen hinzugeben, ist ein so nothwendiger integrirender Theil an der Persönlichkeit Christi, dass er nur von dem entbehrt werden kann, der sie absichtlich in die crasse Empirie herabzieht.

Alexis Schmidt.

XVI.

Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen.

Von

Dr. F. T. Vischer.

Erster Theil: Die Metaphysik des Schönen.

(Schluss.*)

Indem wir die Schönheit als Offenbarung des Allgemeinen im Einzelnen durch die Mitte des Besonderen auffassten, ergab sich uns die Einheit von Momenten, die einander widersprechen. Dieser Widerspruch muss nun innerhalb des Schönen selbst an den Tag treten, und zwar zunächst in der Hinweisung darauf, dass das Allgemeine eine unendlich grössere Bedeutung, als das Einzelne hat, dass das Einzelne zwar eine Seite des Allgemeinen vergegenwärtigen und an die übrige Welt desselben erinnern, niemals aber das Allgemeine selbst sein kann. Als einzelnes Subject, dem das Allgemeine als Prädicat beigelegt wird, enthält die Schönheit in dem, was ihre Substanz ausmacht, den Keim ihrer Aufhebung, ihres Untergangs. Sie weist mit ihrer eigenen Tiefe, wenn wir dieselbe durchdringen, über sich in die Allgemeinheit hinein, die das einzelne Schöne überschreitet. Diese Negativität des schlechthin Allgemeinen, dem Schönen als Einzelnen gegenüber, ist die Erhabenheit. Was hier negirt wird, die Schönheit, ist die Voraussetzung, die sich das Allgemeine selbst gemacht hat, um sich in der Erscheinungswelt zu offenbaren.

Die Allgemeinheit hat sonach durch jene Negation eine Beschränkung ihrer eigenen Unendlichkeit aufzuheben. Das Einzelne ist nicht ohne sie, es ist nichts ohne sie. Sie ist es ihrer eigenen Würde schuldig, diess zu erkennen zu geben, und zwar an der Erscheinung des schönen Gegenstandes selbst. Hier tritt nun die Seite der Erhabenheit ein, die Hegel mit schroffer Einseitigkeit hervorgehoben hat. Das Einzelne geht nach seiner Auffassung beim Allgemeinen zu Lehen; auf einen Wink des Allgemeinen entstanden, kann es auf einen Wink desselben untergehen; der Athem seines Lebens hängt von der Willkür des Allgemeinen ab. So ist denn auch kein Einzelnes im Stande, das Allgemeine auszudrücken, und wenn auch dieses in jenes hineinscheint, so gelangt es doch nicht darin zur Erscheinung.

Hiermit wird das die Einzelwelt durchscheinende und verklärende Licht ausgelöscht, und nach dieser Entgötterung der Wirklichkeit bleibt nichts Substantielles zurück, als das Allgemeine, das sich in

---

*) Vgl. 1. Heft, S. 157 — 174.

seiner Glorie und Majestät aus der zerrinnenden Welt der Schönheit erhebt. Der weitere Fortgang dieses Prozesses müsste zur Aufhebung aller Schönheit und zur Begründung eines Reiches der abstracten Geistigkeit führen, wie denn z. B. in der Geschichte der Religion die Lehre des Buddha ein solches Ziel als das letzte und höchste wirklich vor Augen hat und selbst die Consequenz des Nichts mit grösster Unerbittlichkeit verfolgt. Aber da es im Wesen des Allgemeinen liegt, sich mittelst der Selbstbesonderung zu bethätigen und zu offenbaren, und da diess nothwendig in der Form des Einzelnen geschehen muss, da selbst jene Manifestation der abstracten Heiligkeit nur durch die Negation der Endlichkeit erfolgen kann, die letztere also für die Vollziehung dieses Aktes als unentbehrlich vorausgesetzt wird, so liegt hierin die absolute Rettung und Erhaltung des Momentes der Einzelheit. Die Allgemeinheit spricht es nicht bloss ihrer Gerechtigkeit nach aus, dass sie eine unendlich grössere Bedeutung, als die Einzelheit hat, sondern bethätigt sich auch als die Güte, sich dem Einzelnen mitzutheilen und einzubilden, und als die Liebe, dieser Selbstentäusserung nicht entbehren zu können. Hiermit ist dem Einzelnen sein absoluter Werth, seine unendliche Bedeutung, freilich nur insofern es Moment des Allgemeinen ist, gesichert. Es bleibt an der einzelnen Erscheinung sichtbar, dass das, was in ihr erscheint, unendlich über sie hinausgreift; aber zugleich gibt sie sich als wesentliche Erscheinung des Allgemeinen zu erkennen. Wenn also das Allgemeine zuerst als solches sich selbst negirt, indem es ganz in der sichtbaren Erscheinung der Einzelheit aufgeht, und sodann seine Negativität gegen diese Einzelheit richtet, indem es an ihr aufweist, dass sie nicht ausreicht, in ihrer Beschränktheit das Allgemeine darzustellen, so erhebt es sich endlich aus der doppelten Negation zur Position, indem es zu erkennen gibt, dass das Allgemeine zwar unendlich mehr ist, als das Einzelne, dass es aber ebensowohl das Einzelne ist, insofern es dasselbe zur durchsichtigen Form seiner Erscheinung wählt. Hierin liegt der Uebergang aus der einfachen Schönheit zur Erhabenheit und die Rückkehr aus dieser zur erhabenen Schönheit oder — um Weisse's Ausdruck zu gebrauchen — zur Idealschönheit.

Es ist von der grössten Wichtigkeit, diess am Erhabenen aufzufassen, dass es nicht bloss Negation der Endlichkeit durch die sich als solche in ihrer abstracten Geistigkeit offenbarende Allgemeinheit ist, sondern zugleich die Anerkennung, dass die Endlichkeit als Trägerin der Allgemeinheit eine unendlich grössere Bedeutung hat, als diejenige, die sich auf der Stufe der einfachen Schönheit zu erkennen gab. Hiermit wird zunächst zwar nicht in Zweifel gezogen oder zurückgenommen, dass die Endlichkeit als solche der Allgemeinheit gegenüber verschwinden muss; aber mit und in der Anerkennung dieses Verhältnisses tritt es nun an den Tag, dass die Endlichkeit in ihren Tiefen von der Allgemeinheit erfüllt ist und in ihr als der Wurzel ihres Lebens haftet. So werden Allgemeinheit und Einzelheit, Negation und Position der

Einzelheit durch die Allgemeinheit gewissermaassen gegenseitig in der Schwebe gehalten, was auch Herr Vischer vor Augen hat, wenn er (S. 221.) sagt: „Daher ist im Erhabenen das eine Individuum zugleich als wesentliche Erscheinung der Idee und zugleich als verschwindend gegen ihre Allgemeinheit gesetzt.“ Diess ist ein Widerspruch, der sich im Idealschönen aufzuheben hat. Das Einzelne muss hier als dasjenige erscheinen, in welchem die Allgemeinheit sich ebensowohl durch die Mitte der Besonderheit begränzt, als sie über beide Momente hinausweist, aber mit der sichtbaren Anerkennung, dass die einzelne Erscheinung einen unendlich grösseren Reichthum enthält, als dasjenige, was zunächst und unmittelbar von ihrer Gränze umfasst wird, dass sie in Wahrheit mittelst ihrer Besonderheit das Allgemeine ergreift und vergegenwärtigt. Diess ist die ausdrückliche Anerkennung der Einzelheit als des Gefässes der Unendlichkeit und das Zeichen, durch welches die Endlichkeit sichtbarlich zu Ehren aufgenommen wird. Das Allgemeine legt die Blitze seiner Herrschergewalt nieder und entsendet den Adler, um die schüchterne Gestalt des Einzelnen, in dem es wie in einem Spiegel sich selbst schaut, in seine Wolkenhöhen, in die Geburtsstätte des Donners emporzuheben und es an seinem Herzen ruhen zu lassen. Dieses Befreiende, Begeisternde und Beseligende, was in der Erhabenheit liegt, hat vorzüglich Ruge mit seinem grossen Sinne herausgehoben und dadurch die Hegel'sche Auffassung wesentlich ergänzt und erweitert. Man vergleiche damit, was Herr Vischer (S. 223.) sagt: „Das Wahre ist —, dass die Idee, wenn sie im Erhabenen über das Einzelne hinausweist, nicht in eine andere Welt, sondern nur in ihre eigene hineinweist, in welcher sich das Einzelne als ihr Individuum, d. h. als das Individuum ihrer präsenten Gattung, ebenso sehr setzt als aufhebt. Die Idee bleibt ganz Präsenz; aber die einzelne Präsenz derselben weist über sich in die unendliche Präsenz hinein, in welcher aber mit allem Anderen eben auch die einzelne vorliegende Präsenz obwohl aufgehoben, doch ebenso sehr gesetzt ist.“ Wenn also auch der Inhalt des Einzelnen dasselbe, insofern es eben das Einzelne ist, unendlich übersteigt, so ist es doch kein anderer Inhalt, als der, an dem das Einzelne selbst Theil hat, den es mit den übrigen Einzelheiten gemeinsam umfasst, und diess muss in der Idealschönheit so zur Anschauung gebracht werden, dass die Einzelheit sich als organisches Glied einer Welt, deren Inhalt der schlechthin unendliche ist, zu erkennen gibt, als organisches Glied, das mit der Besonderheit und Einzelheit zugleich das Ganze in sich trägt und, obgleich es eben hiermit beständig über sich selbst hinausgeht, sich doch als Träger des Ganzen erhält. Dieselbe Ansicht drückt Weisse in seiner Art aus, wenn er sagt, der Mikrokosmos der einzelnen Schönheit werde zwar durch die Erhabenheit in Trümmer zerschlagen, weise aber hiermit in eine Welt der Schönheit hinein, in welcher sich alle Einzelheiten zusammenfassten, um das Allgemeine in sich zu vergegenwärtigen; die Schönheit des Einzelnen beruhe nur darin,

dass es an diesen Makrokosmos der Schönheit erinnere oder sich als Bestandtheil desselben darstelle. Hierin erkennt Weisse die Wiederherstellung der durch die Erhabenheit aufgelösten Schönheit und ihre zweite Geburt zur Idealschönheit. Wir können also den Vorwurf nicht gelten lassen, den ihm Herr Vischer (a. a. O.) macht: „Weisse aber geht, wie schon gesagt, auf diesem Punkte über die ästhetische Sphäre ganz hinaus in eine transscendente Welt, als deren Bruchstück nun das Erhabene die einzelne Erscheinung hinstelle.“ Er sagt vielmehr, das einzelne Schöne hebe sich endlich in der allgemeinen Schönheit oder in der Schönheit aller Dinge auf, deren Voraussetzung es enthalte und ausspreche, und stelle sich als ein Trümmer der schönen Welt dar. Durch die weitere dialektische Entwickelung wird er sodann zu der Ansicht hingeleitet, dass eine solche Welt niemals zum Abschlusse gelangen könne, und dass nun erst eine Welt der anundfürsichseienden Geistigkeit, die der Erscheinungswelt als ein Jenseits gegenüberstehe, gesetzt werden müsse. Er hält das Erhabene als dem Schönen immanent fest, sagt aber nur, was auch Herr Vischer zugibt, dass der Inhalt des Schönen als ideales auf etwas Höheres hinweise, als das Schöne selbst sei, und bezeichnet dasjenige, was Herr Vischer den reinen Gedanken nennen würde, als die Welt des Göttlichen, des Sittlichen und Religiösen. Beide verzweifeln demnach, obgleich auf den Grund verschiedener Voraussetzungen, daran, dass die Schönheit jemals der vollkommene Ausdruck des Geistigen sein könne. Weisse ist jedenfalls im Rechte, wenn er sagt, die Schönheit höre dadurch, dass sie das Moment der Erhabenheit als aufgehobenes enthalte, auf, uns bloss als diese einzelne Schönheit entgegen zu treten, und indem sie das Allgemeine durch ihre Besonderheit offenbare, schliesse sie sich an ein allgemeines Reich der Erscheinung an und rufe die Anschauung desselben mit Nothwendigkeit in uns hervor. Das einzelne Schöne ist als solches nichts weiter, als das Bruchstück einer Gesammtheit, die sich im Verlaufe der Geschichte des Schönen allmählig zusammenfügt. Aber solche Bruchstücke sind Torso's, die das Winckelmann'sche Auge — und nur, von einem solchen erblickt, kann die Schönheit sich ganz vollenden und verwirklichen — zum Weltbilde ergänzt und erweitert.

Das Schöne, welches — auch im Systeme des Herrn Vischer — wesentlich als Mikrokosmos aufgefasst werden muss, ist hiermit zugleich Makrokosmos, der im einfachen Schönen die Stufe des Ansichseins einnimmt, im Erhabenen dem Mikrokosmos zwar zu entfliehen droht, sich aber dennoch in demselben erhält, und im Idealschönen sich dadurch selbst zum Makrokosmos erweitert, dass er sich als Glied desselben darstellt. Wenn nun Weisse die Nothwendigkeit, eine Welt der jenseitigen, anundfürsichseienden Geistigkeit zu setzen, daraus herleitet, dass die Verwirklichung jener universellen Weltschönheit niemals zu Stande kommen könne, so beruft er sich dabei auf zwei Gründe. Einmal nämlich hebt er den Umstand hervor, dass die Entwickelung der

Welt ein Prozess in's Unendliche sei, und stimmt darin mit Herrn Vischer überein. Sodann aber appellirt er an die Natur des Schönen selbst und sagt, da zum Schönen die Erhabenheit als aufgehobenes Moment wesentlich gehöre, da aber bei der abgeschlossenen Totalität der Weltschönheit kein Hinausweisen des im Schönen liegenden Inhaltes über seine endliche Form mehr Statt finden könne, so würde hiermit die Erhabenheit und, was daraus nothwendig folge, die Schönheit selbst zerstört werden. Was zuerst den zweiten Grund betrifft, so ist es anzuerkennen, dass nach der Verwirklichung und dem Abschlusse der allgemeinen Weltschönheit das einzelne Schöne nicht mehr über die Erscheinung hinausweisen könnte. Denn das Allgemeine selbst würde hier in der Gesammtheit des Endlichen zur vollkommenen realen Erscheinung geworden sein. Aber zugleich würde doch in diesem Falle die einzelne Erscheinung in die Erscheinung überhaupt hineinweisen oder vielmehr darin aufgehoben sein. Hiermit wäre dem die Erhabenheit nicht aufgelöset, sondern erfüllt und sie ginge zwar in dem höheren Dasein auf, würde aber nicht aus dem Schönen verbannt und vertilgt. Jedenfalls müsste sich uns, vorausgesetzt, dass diese reale Weltschönheit bereits existirte, da unser Auge nicht hinreicht, sie zu überblicken, die Idealität des einzelnen Schönen fortwährend als die Erhabenheit darstellen. Der andere Einwand, dass die Entwickelung der Dinge ein *progressus in infinitum* sei, dass wir also nur von einer solchen Weltschönheit reden könnten, die sich in immer weiteren Kreisen ausdehne, liegt auf dem Boden der reinen Metaphysik und würde uns, wenn wir ihn an dieser Stelle besprechen wollten, weit über die Gränzen unserer Recension hinausführen.

Wenn Weisse ferner sagt, wir würden, da die Welt des Schönen niemals zum totalen Abschlusse komme, über sie hinaus in die Welt reiner Geistigkeit gewiesen, so haben wir darin das Wahre festzuhalten, dass die unendliche Substanz als Idee, auch ohne dass wir sie in der gesammten Wirklichkeit vergegenwärtigt sehen, als reine Innerlichkeit in uns zum Bewusstsein kommt und uns als das schlechthin Höchste, ja als das Einzige von absolutem Werthe gelten muss. Insofern diese Idee in der Form der Religion und Sittlichkeit unsere Seele bewegt und beherrscht, ist sie allerdings der Erscheinungswelt gegenüber jenseitig und kann diese Form, so lang die Welt eine werdende, kämpfende ist, nie ganz verlieren.

Kehren wir zu Herrn Vischer zurück, so sagt er (S. 228 ff.): solle die Uebermacht der Idee in einem einzelnen Gegenstande angeschaut werden, so müssten andere neben ihm stehen, in welchen Bild und Idee sich im Gleichgewichte ruhiger Einheit befänden, es müsse, da der erhabene Gegenstand nicht nur als gross, sondern als schlechthin oder über alle Vergleichung gross zu erscheinen habe, ein vergleichendes Messen desselben mit den umgebenden Gegenständen Statt finden. Wenn nun in diesem Verhältnisse die im erhabenen Gegenstande wirkende Idee zwar alles

Umgebende als ein gegen ihre Unendlichkeit Verschwindendes hinter sich lasse, so scheine doch jener Gegenstand selbst ein genügender Träger derselben zu sein. Die Negation erreiche aber erst dann ihre Vollendung, wenn auch der Gegenstand, der im jeweiligen Falle der Träger der Idee sei, trotz seiner Grösse gegen sie verschwinde. Die Negation sei jedoch in der ersteren Form nur scheinbar eine engere, als in der zweiten; denn sie erstrecke sich in jener auch auf den erhabenen Gegenstand als sinnlich begränzten, da es doch nur die Macht der in ihm thätigen Idee sei, welche seine Gränzen ausdehne, und zwar soweit, dass sie zuletzt der ausdehnenden Macht nicht mehr folgen könnten, sondern dieses ihr Gefäss zerbreche. Herr Vischer geht also zunächst auf den Gedanken Kant's zurück, dass der erhabene Gegenstand als schlechthin oder unvergleichlich gross erscheinen müsse. Hier begegnet er Trendelenburg,*) dem sich das Erhabene wie ein aus sich selbst geborener Gegenstand darstellt. Das Erhabene durchbricht nämlich den gewöhnlichen Zusammenhang der Dinge und gibt zu erkennen, dass der alltägliche Maasstab zu seiner Beurtheilung nicht ausreicht. Die Verhältnisse der Natur und Geschichte, in denen wir uns fortentwickeln, haben zwar ihre hohe Geltung, und die Einzelheit soll sich von ihnen nicht losreissen, sondern sich in sie einwohnen und sich und das Allgemeine darin fördern. Da aber die allgemeine Wirklichkeit so oft und vielfach ihres göttlichen Ursprunges vergisst und die gemeine, entgötterte Objectivität sich als das Wesenhafte geltend macht, so muss von Zeit zu Zeit daran erinnert werden, dass die Idee mehr ist, als die Realität, dass die Realität ohne die Idee in's Nichts versinken würde. Diess erfolgt in der Weise, dass ein Einzelnes die Idee als übergreifend über alles Einzelne aus sich heraus scheinen lässt, dass es sich darstellt, wie es von seinem Inhalte verzehrt wird und nur das Allgemeine an ihm übrig bleibt. Calanus, der den Scheiterhaufen besteigt, um das Moment der Einzelheit an sich aufzuheben, das kein genügendes Gefäss mehr für das sich denkende Allgemeine ist, gewährt uns ein treffliches Bild für dieses Weltgericht, das die Idee in der Geschichte der Menschheit, wie im Leben der Einzelnen fortwährend vollzieht. Die Idee blickt hier wie mit Zornesaugen in die Welt Alexander's herein, die sich bereits in der Vergötterung irdischer Majestät und im Sinnentaumel dionysischer Trunkenheit selbst zu verlieren und dem Wahnsinn des sich als Autokraten geberdenden Weltgeistes Raum zu geben anfängt. Der indische Seher büsst die Schuld des macedonischen Heros wie der Menschheit und lässt durch die Glorie, die sein Haupt umstrahlte, seine Umgebung die eigene Nichtigkeit empfinden. Aus seinem gebrechlichen Leibe, aus dem armseligen Büssergewande steigt er verherrlicht, wie ein Gott, auf und beschämt seine Gebieter. Solch' ein Mann tritt „wie ein ungeheures Schicksal in die

---

*) Niobe. Einige Betrachtungen über das Schöne und Erhabene. Berlin 1846.

Kreise der Freude mit Gigantenschritt“ hinein und reisst der irdischen Eitelkeit die Larve vom Angesichte. Er steht nicht bloss erhaben über alle Vergleichung da, als ein Geist, der den Maassstab des eigenen Urtheiles nur in sich selbst trägt, sondern erscheint auch mit seiner Hoheit wie aus sich selbst geboren. Er gibt zu erkennen, dass die Idee sich in den Tiefen eines Bewusstseins concentriren kann, ohne der gewöhnlichen geschichtlichen Voraussetzungen zu bedürfen. Die Idee macht sich hier geltend und erfasst sich selbst in ihrer reinen Allgemeinheit, ohne das Medium der Besonderheiten und Einzelheiten zu durchschreiten. Sie hat vielmehr die Brücke, die sie zu dieser Auseinanderbreitung ihrer Momente führt, vor sich abgebrochen und stellt sich der eigenen Objectivität gegenüber auf sich selbst, um darzuthun, dass sie nur aus sich, und Alles nur aus ihr stammt, dass sie darüber zu verfügen und zu gebieten hat, dass sie Alles in Trümmer schlagen kann, so oft sie will.

Wenn nun aber Herr Vischer behauptet, zur Veranschaulichung dieser Uebermacht der Idee in einem einzelnen Gegenstande sei es erforderlich, dass Andere neben ihm ständen, in welchen Bild und Idee sich im Gleichgewichte ruhiger Einheit befänden, so ist dagegen zu sagen, dass dem Erhabenen nicht bloss die Welt der einfachen Schönheit, sondern ebensowohl die der Hässlichkeit, Gewöhnlichkeit und Gemeinheit gegenübersteht. Man denke an Sokrates vor dem Gerichte der Sophisten, an Huss vor der Kirchenversammlung! Man denke an Böhme und seine geistlichen Verfolger! Auch kann das Erhabene veranschaulicht werden, wie es nicht bloss die beruhigte Schönheit, sondern auch andere Erhabenheiten überragt und diese dadurch in Schatten stellt, sowie sich denn auch innerhalb des schönen Gegenstandes selbst die Dialektik regt, die seine einfache, stille Schönheit aufhebt und ihn zum Träger der Erhabenheit umformt. Es kann an ihm selbst ohne Vergleichung mit Anderen kund werden, dass er etwas unendlich Höheres in sich trägt, als es bis dahin scheinen wollte, und dass dieser Inhalt das schöne Gefäss überwachsen muss. Diese Dialektik, die in allem Schönen liegt, kommt zwar mit ihren Widersprüchen nicht überall zu Tage, ist aber wenigstens als eine ideell vollzogene in allem Idealschönen vorauszusetzen, wie wir diess schon oben nach Weisse's Vorgange entwickelt haben. Unserem Gedanken, dass das Erhabene auch aus der Mitte des Schönen selbst als Widerspruch sich erheben könne, steht eine Bemerkung Trendelenburg's (S. 23. 24.) ganz nahe. „Das Erhabene,“ sagt er, „vereint hiernach nicht das Schöne, sondern, wie es sich daraus erheben kann, wenn der geistige Grund im Schönen die Erscheinung übersteigt, so kehrt es in's Schöne zurück, um die Disharmonie — zu lösen.“ So wird das Schöne, das sich in idyllischer Gemüthlichkeit von der in Gegensätze zerrissenen Welt abgeschlossen hat und in stillem Frieden seiner eigenen Reinheit und Naivität geniesst, plötzlich wie aus Kindheitsträumen aufgeschreckt, wenn es der Geist, der in ihm schlum-

mert, wie ein Dämon am Haupte erfasst und zu einem Rüstzeuge seiner Ehre ausersieht. Nun wird es dem Schönen kund, dass der Genius in ihm ein grosses und heiliges Verhängniss ist, dem es ohne Wahl in die kampfdurchströmte Wirklichkeit zu folgen hat. So verlässt Johanna d'Ark, nachdem sie den Befehl der Gottesmutter vernommen, ihr stilles Thal, nimmt von Wiesen und Hainen, Blumen und Lämmern Abschied, um auf das Feld der Gefahr hinauszueilen, wo sie nicht bloss ihren jungfräulichen Leib den feindlichen Waffen preisgeben, sondern auch dem unveräusserlichen Menschenrechte der Liebe entsagen und den Frieden ihrer schönen Seele durch das schwere Bewusstsein der Schuld zerstören wird.

Was nun ferner die Unterscheidung zwischen der negativen und positiven Erhabenheit betrifft, über die wir oben referirt haben, so pflichten wir derselben zwar im Allgemeinen bei, glauben aber, sie in folgender Weise klarer und angemessener begründen zu können. In der Erhabenheit überwächst die Idee unter allen Umständen ihr Gebilde und thut es an der Einzelheit kund, dass sie unendlich mehr ist, als alles Einzelne. Um diese Dialektik auszuüben, muss sie in die Einzelheit selbst eingegangen sein und darin erscheinen. Sie äussert nun ihre Negativität entweder so, dass sie nicht bloss die ganze Umgebung des erhabenen Gegenstandes in ihr endliches Nichts zurückweiset, sondern auch den erhabenen Gegenstand selbst als unfähig, seinen Inhalt zu ertragen, in Trümmer schlägt, oder so, dass sie diesen Gegenstand erst ihre Zwecke vollziehen lässt, um darzuthun, welche Grösse sie auch in die Einzelheit hineinlegen kann, wenn sie durch dieselbe das Reich der abtrünnigen oder übermüthigen Einzelheiten zu Schanden machen will, und sodann auch das erwählte Rüstzeug, insoweit es der Endlichkeit angehört, vernichtet, um zu zeigen, dass ihr gegenüber, wenn sie nicht will, nichts bestehen darf, als sie selbst. Durch diese Auffassung treten nun auch die schönen Worte des Herrn Vischer (S. 226.) erst in ihr volles Licht: „In der zweiten, ausdrücklich negativen Form kommt dieses Negative nur vollends zum Vorscheine, welches schon in der ersten liegt. Ein Schritt weiter, und das Gefäss kann die ausfüllende Kraft nicht mehr ertragen, es birst; es hat sich weiter und weiter gedehnt, und nun, da es reisst, sehen wir, dass schon vorher die ausfüllende Kraft unendlich mehr war, als das Gefäss. Vorher schien ein Bund noch möglich ohne Bruch; jetzt leuchtet ein, dass aller Bund zugleich Bruch ist."

Im weiteren Verlaufe seiner Entwickelung des Erhabenen (S. 227. flg.) zeigt nun Herr Vischer, wie dasselbe zwar das aus der Qualität jeder Lebenssphäre hervorgehende, genau begränzte Maass der Verhältnisse des Einzelgebildes in's Unendliche überschreitet, zugleich aber dieses begränzte Maass festhalten muss. „Reine Formlosigkeit," sagt er, „ist gleich Null; die Idee ist das Formsetzende, daher freilich mehr, als das Gesetzte, und als dieses Mehr kommt sie im Erhabenen zum Vorschein; allein nur, in-

dem sie die Form setzt; kann sie sich zugleich darstellen als das Prinzip, das als Urheber der Form auch über sie hinausgeht. Die Form wird im Erhabenen zugleich gesetzt und aufgehoben." „Diese widersprechende Bestimmtheit," heisst es weiter, „stellt sich in der erhabenen Erscheinung entweder dadurch dar, dass sie in die Form theilweise einlenkt und theilweise von ihr so abweicht, dass der Schein einer unendlich fortfliessenden Abweichung entsteht, oder so, dass die Form im Ganzen zwar festgehalten, aber so erweitert ist, dass die untergeordneten Einzeltheile verschwinden." Etwas Aehnliches ahnte schon Solger, wenn er sagt, das Göttliche müsse sich vollkommen begränzen, um als Erhabenes erscheinen zu können. Diess ging auch mit Nothwendigkeit aus seinem anderen Satze hervor, dass die Idee im Erhabenen sichtbar in die Wirklichkeit herniedersteige und sich darin bethätige. Wenn dagegen Hegel behauptet, auf dem Standpunkte der Erhabenheit sei die Substanz in der Endlichkeit nicht gegenwärtig, sondern gehe so darüber hinaus, dass eben nichts, als dieses Hinaussein und Hinausgehen, in die Erscheinung trete, so verlässt er das Gebiet des Schönen, in welchem die Endlichkeit unter allen Umständen als von der ihr eigenen Substanz durchdrungen und durchschienen auftreten muss, so dass das schlechthin Allgemeine ihr gegenüber zwar seine volle Negativität ausdrücken, die Endlichkeit aber nicht ganz und gar an der Entfaltung ihres substantiellen Inhaltes verhindern darf.

Weisse hat in dieser Beziehung weit hellere Blicke gethan. Er sagt: um sich zu offenbaren, setze sich die Allgemeinheit ein Einzelnes, in dem sie erscheine, voraus, hebe zwar in demselben Momente diese Voraussetzung auf, indem sie das endliche Ding als endliches, und zwar innerhalb der Erscheinung negire und sich selbst als das einzig Wesenhafte aufweise, negire jedoch auch diese Negation wieder und lasse so die Idealschönheit hervorgehen, als die vermittelte Position der Allgemeinheit in der Endlichkeit; denn wie das Verneinen des Endlichen an sich das Setzen des Unendlichen sei, so erscheine es auch durch die Erhabenheit als solches. In diesen Bemerkungen liegt nichts anders, als dass die Erhabenheit zwar ein Herausschreiten der Idee aus der begränzten Endlichkeit ist, aber ein Herausschreiten, das diese Gränze zu seiner Veranschaulichung festhalten muss, und sich in der Idealschönheit gewissermaassen beständig zurückwendet, um bemerklich zu machen, dass es eben die Endlichkeit ist, an welcher jene überschreitende Hoheit der Idee sich zu manifestiren hat. Wenn sodann Ruge bemerkt, die Erhabenheit sei Schönheit überall, wo sie erscheine, so ist hierin bei der Schärfe, mit welcher dieser Aesthetiker vorher den Begriff der Erscheinung bestimmt hat, wenigstens das Alles *implicite* enthalten, was wir oben aus Herrn Vischer's Systeme mitgetheilt haben. Trendelenburg, der in den Kantischen Kategorien stehen bleibt, gelingt es durchaus nicht, das Moment der Endlichkeit in dem Erhabenen festzuhalten und somit den Rückweg zum Schönen zu finden. Wir

haben im gegenwärtigen Zusammenhange hauptsächlich Folgendes geltend zu machen. Da die Idee im Erhabenen als das erscheinen muss, was alle endliche Idealität überschreitet, so muss die Letztere in der Erscheinung auftreten und darin verharren. Das Moment der Einzelheit muss seinen ganzen substantiellen Inhalt aufschliessen, sich als Träger seiner besonderen Idee erweisen und so erst die Wahrheit an den Tag bringen, dass es, trotz dieser Idealität, der allgemeinen Idee gegenüber ohnmächtig und nichts ist. Nur aus dieser Negation der Einzelheit kann das Offenbarwerden der allgemeinen Idee emporsteigen. Gelänge es dieser, die Einzelheit, über die sie Gericht hält, wirklich zu zertrümmern, so hörte die Erscheinung ihrer eigenen Negativität, so hörte alle Erscheinung der Idee auf. Hierin liegt denn auch die bereits von Weisse angedeutete beständige Rückkehr der Idee zur Einzelheit. Sie bedarf der Einzelheit, um sich an ihrer Negation zu verherrlichen, und erkennt somit immer wieder an, dass die Einzelheit ein Moment ihrer eigenen Entwickelung, ihrer selbst ist. Somit gelangt denn die Einzelheit wieder zur Anerkennung und zu einer höheren, als die frühere sein konnte; sie hat die ganze Macht der Idee empfunden und ihre Feuerprobe bestanden. Es ist offenbar geworden, dass die Idee nicht anders, als an ihr und mit ihr erscheinen kann. In diesem erhebenden Bewusstsein der Endlichkeit liegt die Herstellung der nunmehr vermittelten oder freien Schönheit. Wir heben zur Bekräftigung dieser Sätze noch eine Stelle aus Herrn Vischer's Abschnitt vom subjectiven Eindrucke des Erhabenen (S. 322. 323.) hervor: Die Negation im erhabenen Gegenstande ist „zugleich Position, und zwar nicht nur der Idee, sondern des individuellen Gebildes, das die Idee ebenso sehr in sich enthält, als sie zugleich unendlich über es hinausgeht. Das Subject also, weil es im Gegenstande mit eingeschlossen ist, muss sich — — — erinnern, dass es selbst, wie dieser, Idee ist, die ihre begränzte Gestalt setzt und überwindet. So wächst der Geist im Subjecte mit dem Geiste im Objecte zusammen“ u. s. w. Und weiter unten: „Das Subject sagt zu dem Gegenstande: Ich bin, was du bist!“ „Es ist ein Zusammenwachsen des ebenbürtigen Geistes im Subjecte mit der unendlichen Idee im Gegenstande.“ Diess ist denn das wahrhaft Erhebende in der Erhabenheit oder, wie Trendelenburg (S. 20) sagt, die Lust, „die bis zum Entzücken steigen kann.“ Wir empfinden es, dass die Idee aus dem erhabenen Subjecte — und nur dieser endliche Geist ist es, in welchem die Erhabenheit auftreten kann — hinansteigt und es, insofern es das endliche und einzelne ist, überwächst, dass aber dieses Herausstreben und Emporragen nicht möglich wäre, wenn nicht die gesammte Idee als Ansich im Wesen des endlichen Subjectes wohnte und darin fort und fort ihrem Fürsichsein zustrebte. Wir fühlen, dass das Ich die Form des sich zusammenfassenden Allgemeinen selbst ist und nur als dieses Einzelich nicht ausreicht, dieselbe darzustellen, aber, obgleich es diese Erfahrung immer wieder zu machen hat, doch fort und fort durch seine eigene Natur

angetrieben wird, ihre Wiederholung herbeizuführen. Das erhabene Subject wird somit als das der Unendlichkeit und dem Absoluten geweihte empfunden, und diese Gottähnlichkeit darf sich nun auch der Betrachtende beilegen, der ja als menschliches Individuum dem erhabenen Gegenstande ebenbürtig ist. Wie es „Jedem eingeboren ist," „dass er hinan und vorwärts strebt," so verzweifelt er bei solchem Anblicke nicht mehr an der Erreichung des Zieles, und sollte es auch noch so entfernt liegen, sollten auch die Wege, die dahin führen, noch so beschwerlich und gefahrvoll sein. „Der Geist," sagt Ruge (S. 69.), „die Phantasie, welche sich erhoben fühlt in diesem Hinaufkämpfen aus der Endlichkeit in das Reich der Freiheit, wo der Geist sich als ewigen fühlt, diese Schönheit mit diesem Bewusstsein ist die erhabene. So ist also die Erhabenheit Befreiung, und sofern sie sich als solche fühlt, Begeisterung." Sie ist (S. 71.) begleitet von der „Seligkeit der gegenwärtigen Gottheit." Diese Seligkeit, die daraus entspringt, dass das Subject inne wird, wie es der Idee und die Idee ihm ewig angehört, und wie ihr, die es oder in der es allein alle Dinge liebt, nichts Endliches einen unbesiegbaren Widerstand entgegensetzen kann, diese Seligkeit der Gewissheit ihres und seines endlichen Sieges biegt sich als Entzücken in das Subject selbst und in die endliche Welt, von der es umgeben wird, zurück und durchströmt sie erst mit dem vollen, das freieste Bewusstsein befriedigenden Schönheitsglanze.

Fassen wir noch einmal die oben mitgetheilte Bemerkung des Herrn Vischer in's Auge, nach welcher die erhabene Erscheinung entweder in die Form theilweise einlenkt und theilweise so von ihr abweicht, dass der Schein einer unendlich fortfliessenden Abweichung entsteht, oder die Form zwar im Ganzen festhält, aber so erweitert hat, dass die untergeordneten Einzeltheile verschwinden, so ist darin Folgendes anzuerkennen und hervorzuheben. Je klarer im Erhabenen die über Alles emporragende und gebietende Idee sich manifestirt, desto unwesentlicher und überflüssiger muss an der Darstellung des Endlichen, auf dessen Negation ihre Enthüllung beruht, Alles dasjenige erscheinen, was nicht den tiefsten, eigensten Gehalt der Dinge in sich schliesst. Vor diesem Läuterungsfeuer kann die untergeordnete Zufälligkeit und Endlichkeit gar nicht mehr bestehen, sie wird ausgebrannt. Daher die epitomatische Kürze, mit welcher das Erhabene das Bild seines Gegenstandes, wie in Fresko, hinwirft. Daher aber auch die um so grössere Schärfe, Sichtbarkeit und Eindringlichkeit, mit welcher der Genius des Einzelnen sich hier vergegenwärtigt. Es leuchtet ein, welche Eroberungen durch diese Bethätigung des Geistes für das Reich des Schönen gemacht werden, in welchem die Enthüllung des Urwesentlichen der Dinge von so hoher Bedeutung ist. Die Periode der vollen Kunstschönheit folgt schon aus diesem Grunde auf die der Erhabenheit. Je mehr nun das Erhabene darauf bedacht ist, den Gegenstand, an dem es seine Negativität zeigen will, auf den concentrirtesten Punkt seiner Wesenhaftigkeit

auch in der Erscheinung zusammen zu ziehen, desto liberaler verfährt es mit Schattirungen und Nüancen, wenn es sie stehen lässt. Dort bricht es die reichere Formentfaltung ab, hier duldet es sie. Es erhellt daraus, wie gleichgültig solche Dinge erscheinen müssen, wenn einmal die Idee ihr ganzes brennendes Licht auf den Gegenstand fallen lässt. Dasselbe Verschwinden des Einzelnen und Untergeordneten tritt ein, wenn die Form des Gegenstandes zwar im Allgemeinen bleibt, aber sich weit über das Gewöhnliche ausdehnt. Ein erhabener Charakter z. B. kann, während er seine vollkommene plastische Ruhe und Gedrungenheit behauptet, doch eine mehr und mehr anschwellende Kraft aus sich entwickeln, die ganz ausserordentlicher Art ist. Er tritt aus der begränzten Form nicht heraus, aber die Einzelheiten an ihm fangen an, gleichgültiger und immer gleichgültiger zu werden. „Es erhellt jedoch," bemerkt Herr Vischer (S. 229), „dass das Erhabene dieser Art immer noch als ein Schönes erscheinen würde, wenn nicht der Abstand von den Umgebungen wäre, der als ein unendlicher erscheint." Aber es wurde bereits oben dargethan, dass dieser Abstand der Umgebungen überhaupt nirgends fehlen darf, wo ein Erhabenes hervortreten soll, und schön muss das Erhabene immer bleiben, wenn es auch das Schöne im Kampfe seiner Momente ist, die sich zuletzt, wie schon bemerkt, in eine höhere, nun erst ganz befriedigende Einheit zusammenzuschliessen haben.

Schliesslich gedenken wir noch des von Herrn Vischer (S. 227.) nach dem Vorgange Burke's aufgefassten Momentes der Dunkelheit im Erhabenen, welches er näher dahin bestimmt (S. 229.), dass es bloss den Sinnen und dem Verstande, keinesweges aber der Vernunft gelte. Der endlichen Auffassung nämlich entzieht es sich oder erscheint ihr als fremdartig und unerfasslich, als eine unheimliche, wohl gar furchtbare Macht, die uns aus unserer alltäglichen, gemüthlichen Ruhe aufzuschrecken und den Faden der Gewohnheit, an dem wir uns friedlich fortentwickeln, mit feindseliger Gewalt zu zerreissen droht. „Indem zunächst das Sinnliche," sagt Trendelenburg, „worin wir uns heimisch finden, vom Erhabenen negirt wird, ergreift uns der Schauer einer unbekannten Macht." Sobald uns indessen die Idee, die sich hier in ihrer Alles überragenden Herrlichkeit ankündigt, zu sich emporgezogen und unsere Seele von der Befangenheit des endlichen Standpunktes losgerungen hat, so ergreifen wir in dieser Idee und ihrer allgebietenden Hoheit gerade das, was uns das Nächste, ja das einzig Nahe ist, und so muss dem Geiste das Erhabene mit wunderbarer Helle sich aufschliessen, aber freilich als ein Mysterium, d. h. als eine Tiefe, die dem Verstande und den Sinnen als solchen verdeckt bleibt. Erst in der vollen Schönheit, in welcher die Erhabenheit ein aufgehobenes Moment ist, widerfährt auch den Sinnen und dem Verstande ihr Recht, an jener Offenbarung Theil zu nehmen, aber nur insofern sie hierdurch die Macht der erscheinenden Idee zu Trägern des Ewigen umgeschaffen werden und gewissermaassen die priesterliche Weihe des Geistes erhalten.

Da sich unsere allgemeine Betrachtung des Erhabenen schon über das Maass einer Recension ausgedehnt hat, so versagen wir es uns diessmal, auf die Beleuchtung seiner einzelnen Kategorien einzugehen. Jetzt wollen wir nur noch einen kurzen Rückblick auf Herrn Vischer's Darstellung des objectiv-Erhabenen, subjectiv-Erhabenen und Tragischen werfen, um zu zeigen, wie sich seine und unsere allgemeine Bestimmungen darin rechtfertigen lassen. — Zuerst gewinnt Herr Vischer das Resultat, dass nur das Subject in Wahrheit als Träger des Erhabenen auftreten könne, und diess zunächst insofern, als es durch die Macht seines Willens die umgebenden Subjecte so weit übertreffe, dass seine eigene Macht, obgleich sie begränzt sei, doch in das Unendliche zu steigen scheine. Wie im Schönen überhaupt, so tritt auch im Erhabenen die Natur als blosse Symbolik, Vorahnung, Prophezeiung und Spiegel des Geistes auf. Sie scheint alle Bestimmungen des Geistes in sich zu enthalten, aber als eine verzauberte Welt, die nur im anschauenden Subjecte von ihren magischen Fesseln abgelöset wird, und indem sie in ihm sich ideell zu setzen genöthigt ist, zur Freiheit, aber nicht zu ihrer, sondern zu der des Subjectes aufersteht. — Das Erhabene des Subjectes wird nun mit vollem Rechte ganz allgemein in die Uebermacht des Willens gesetzt und so über Ruge's Einseitigkeit hinausgegangen, der nur die Erhebung des guten oder göttlichen Willens im Auge hat. Die weitere Unterscheidung in das Erhabene der Leidenschaft, des bösen und des guten Willens ist vollkommen gegründet. Das Erhabene der Leidenschaft, heisst es, bestehe darin, dass sich eine bewusste Kraft entwickele, wobei vom Gehalte des Bewusstseins abgesehen werde und bloss die Gewalt der Bewegung in Betracht komme. Hierin ist die ideelle Bedeutung der Leidenschaft anerkannt, ohne die nichts Grosses zu Stande kommt. Das zunächst bloss leidenschaftliche Subject kann die Menschheit so hoch überragen, dass es die Blitze der Idee an sich heranzieht, von ihnen umleuchtet und endlich zerschmettert wird. Der böse Wille erscheint Herrn Vischer erhaben, da, wo bei seiner Entwickelung so bedeutende Kräfte thätig sind, dass der Widerstand der umgebenden Subjecte dagegen in Nichts verschwindet und so das negative Wesen sich in eine schauderhafte, einsame Unendlichkeit positiver Wirkungskraft zurückzuziehen scheint. Das Uebermächtig-Ideale der Einzelheit, wogegen sich die Negativität der Idee zu kehren hat, liegt hier einmal, wie beim Erhabenen der Leidenschaft, in der aussergewöhnlichen Kraftentwickelung, sodann aber in der felsenfesten Behauptung der — freilich auf die Spitze der Abstraction getriebenen — Identität des Ich, die als solche ein wesentliches Moment der subjectiven Entwickelung ist, jedoch mit der ausdrücklichen Bestimmung, dass sie der abstracten Formalität zu entsagen und sich mit der unendlichen Substanz, welche der Inhalt des Guten ist, zu durchdringen hat. Die Idee kann nicht umhin, dieses aus ihrem Zusammenhange herausgerissene und direct gegen ihre Allgemeinheit gerichtete Moment, wie dasselbe

an sich ist, als das ihr homogene anzuerkennen und es, nachdem sie dem Subjecte für sein Majestätsverbrechen den militärischen Tod angethan hat, ideell aufzubewahren und der Mnemosyne zu übergeben. Was sodann das Erhabene des guten Willens betrifft, so liegt diess, wie Herr Vischer bemerkt, darin, dass das Subject, wenn es mit seinem sittlichen Lebenszwecke ganz verwächst, vergleichweise ebenso Subject zu bleiben, als sich zum Gesammtsubjecte der Gattung zu erweitern scheint, — eine Erhebung, die es im Kampfe, und zwar mit Hülfe des Erhabenen der Leidenschaft, zu erreichen hat. So grossartig hierdurch das Subject hinanwächst, so nah tritt ihm schon die Idee, um an ihm sichtbar zu machen, dass seine Thaten und Werke doch nicht aus der menschlichen Beschränktheit und Schwäche herauskommen. Die Sonne muss es an den Tag bringen, dass das Ringen und Streben des Einzelnen, so hoch es sich auch im Dienste des Guten spannen mag, immer nur Stückwerk und Schülerarbeit bleibt. Es muss kund werden, dass das Subject immer nur eine sittliche Idee verfolgen kann, dass es im Streben, ihr zu dienen, unausbleiblich andere ideelle Mächte verletzt und selbst der einzigen, die sein eigenthümliches Pathos ist, nicht zu genügen vermag. Diess ist die Achilleusferse, die Niemand vor der Idee verbergen kann. Während das Subject sich im Glanze der errungenen Idealität sonnt und darin selig ist, steht die Idee schon hinter ihm, um es plötzlich an der Schulter zu berühren, damit es sich umschaue und desto tiefer und demüthigender seine Schwäche empfinde. Es ist dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen! Der Mensch soll davor behütet werden, dass er sagt: Ich bin froh, besser zu sein, als dieser da! Die Idee ist ein Tyrann, aber in einem Freistaate. Sie duldet keinen Kastengeist und Adelstolz, auch nicht im Sittlichen. Sowie sie sinnend auf die Erde blickt und spricht: Wer wagt es, den ersten Stein aufzuheben? so ruft sie dem einzelnen Subjecte zu, das über die Anderen emporragt: Bist du vollkommen, wie Gott? Hierin liegt denn auch der nothwendige Uebergang vom Erhabenen des Subjectes zum Tragischen. — Wir werden aus der sittlichen Erhabenheit des einzelnen Subjectes in die des allgemeinen oder absoluten Subjectes der Menschheit hinübergeleitet. Das Gute gewinnt nun, wie Herr Vischer richtig bemerkt, in dem Grade an Macht und Bedeutung, in welchem es zur Gemeinschaft vieler Subjecte wird. In diesem Verhältnisse gegenseitiger Ergänzung heben sich die Gränzen der Subjectivität auf. Es wird offenbar, dass das Subject in seiner Erhabenheit mehr ist, als es selbst. Diess ist der Uebergang zur Erhabenheit der Gattung der Menschheit. — So ist es denn, heisst es ferner, die reine, thätige Einheit, welche als unendliche Wechselergänzung der Subjecte sich als allgemeine Subjectivität ewig erzeugt, als die wahre Unendlichkeit in allen Subjecten, als der innere Grund im Schönen überhaupt. Diese Unendlichkeit herrscht zunächst als strenge objective Nothwendigkeit; aber ebenso sehr ist sie die absolute Freiheit in der Freiheit der Einzelnen und

bildet aus derselben eine zweite, geistige Objectivität, die sittliche Nothwendigkeit. Diese doppelte Form der Objectivität oder Nothwendigkeit soll sich zu einem Ganzen vereinigen. So entsteht eine von einem absoluten Gesetze beherrschte Ordnung, deren Durchführung der beschränkten Einsicht des Einzelnen verborgen bleibt. Zunächst erscheint das Subject als Beschränkung, welche die allgemeine Subjectivität sich selbst gibt und wieder aufhebt. Indem das Subject handelt, verletzt es nothwendig die absolute Einheit der objectiven Verkettung. Dadurch wird der Hintergrund des absoluten Ganzen aufgeregt, sich in Bewegung zu setzen. Es erfolgt der Gegenschlag des verletzten Ganzen gegen den Verletzenden; er leidet, und das Leiden ist unendlich. Geht hier das Subject nicht äusserlich zu Grunde, so erkennt es sein Leiden im Zusammenhange mit dem sich vollziehenden Weltzwecke und daher als Folge seiner Schuld. Es reinigt sich und sein Werk und führt dasselbe nicht mehr nach seinem eigenen Sinne, sondern in dem des absoluten Ganzen, als Werkzeug desselben, durch. Geht auch das Subject und sein Werk unter, so überdauert doch die objective Folgenreihe des Letzteren das Subject und muss sich von der durch das Subject ihm gegebenen Vereinzelung reinigen. Aus dieser kurzen Skizze des Tragischen leuchtet schon von selbst hervor, dass hier alle oben angedeuteten Momente des Erhabenen zur Entwickelung kommen. Sehr interessant ist die unmittelbar folgende Entwickelung, die das Tragische als Gesetz des Universums zum Gegenstande hat. Wir wurden hier an die Sage vom Tod des Adonis oder Thammuz erinnert, wie dieselbe namentlich von Stuhr in seiner Geschichte der orientalischen Religionsform mit freiem Sinne wiedergegeben ist. Eine speculative Enthüllung dieses Mythus läge gewiss im Interesse der Kunstphilosophie! — Erst die folgende Kategorie, das Tragische der einfachen Schuld, eröffnet uns das Reich der wirklichen Schuld. In diese verfällt das Subject, wie Herr Vischer sagt, durch einen nothwendigen Akt der Freiheit. Die Freiheit tritt nämlich zuerst als Trennung des Subjectes von der sittlichen Substanz auf und behält unter allen Umständen den Eigensinn der Einzelheit an sich. Eine Folge davon ist die Sicherheit, durch welche sich die sittliche Thatkraft selbst das Verderben bereitet. Die Strafe erfolgt durch den verletzten sittlichen Complex, auf der Höhe dieses Standpunktes als einfache Kehrseite der Schuld. — Das Subject ist also gleich von Anfang an in seinem Wesen so angelegt, dass es die Negativität des sittlichen Ganzen an sich erfahren muss. Wie sein Wesen die Freiheit und deren Herz und Lebenspunkt der Wille ist, so kann das Subject nicht anders, es muss handeln. Sobald es aber den ersten Tritt auf die Bühne des Handelns thut, so weckt es schon die Nemesis, die bis dahin wie ein schlafender Löwe im Hintergrunde gelegen hat. Handeln ohne Behauptung und Bethätigung der subjectiven Einzelheit, ohne Losreissung derselben vom Ganzen wäre eine Unmöglichkeit. So überhebt sich das Subject gleich beim

ersten Auftreten, und je mehr es nun auf dem Pfade seines Wirkens vom Gelingen begleitet wird, desto sicherer wird es. Die Sicherheit, „des Menschen Erbfeind allezeit,“ verblendet nicht bloss den Bösen, sondern auch den Guten, sowie Apollon den Patroklos mit Blindheit schlug, um ihn zu verderben. Der Mensch soll es zu erfahren und zu fühlen bekommen, dass er selbst da, wo er auf seinem eigentlichsten Felde steht, nämlich im Reich des Sittlichen, auf seine Einzelheit nicht stolz sein darf, dass er der Idee des Ganzen gegenüber zusammenschwinden muss. Die Strafe, die ihn für seine Schuld erreicht, ist nicht bloss ein Beweis der unüberwindlichen Macht, die in den Händen der Idee liegt, sondern reinigt und rettet ihn auch für die Idee und lässt ihn noch sterbend an ihrem Glanze Theil nehmen. Diess gilt selbst vom Bösen, der als solcher sich gar nicht hätte entwickeln können, wenn der von seinem Willen ausgehende Selbstzerstörungsprozess im Stande gewesen wäre, alles Positive in ihm zu vernichten. An die Ueberreste dieses Positiven hält sich zuletzt die Idee und bewahrt sie, nachdem sie ihr Geschäft als Rache- und Würgeengel vollzogen hat, — als Sternbild an ihrem Himmel auf. — Was endlich das Tragische des sittlichen Conflicts betrifft, so finden wir dort die Energie des Erhabenen auf der höchsten Spitze. Zwei sittliche Mächte, die einander wesentlich fordern und in der absoluten Idee mit einander im Einklange stehen, treten, wo sie durch die handelnden Subjecte vollzogen werden sollen, als Gegensätze auf. Es ist unmöglich, der einen zu dienen, ohne die andere zu verletzen. Der reinste Fall ist hier der, dass jede dieser sittlichen Mächte einem von zwei Subjecten als dessen Pathos zufällt. Eine Macht hat das Vorrecht gegen die andere, obgleich auch diese berechtigt ist, u. s. w. Man denke an Göthe's Tasso, wo das gegensätzliche Pathos den Urtypus und das innerste sittliche Leben der kämpfenden Persönlichkeiten selbst bildet:

„Zwei Männer sind's, ich hab' es lang gefühlt,
Die darum Feinde sind, weil die Natur
Nicht einen Mann aus ihnen beiden formte.“ —

So anziehend und belehrend wir es nun auch fänden, den folgenden Abschnitt der Vischerschen Metaphysik, der vom Komischen handelt, unserer näheren Betrachtung zu unterwerfen, so nehmen wir doch billig Anstand, den Umfang unserer Recension noch weiter auszudehnen. Wir ziehen es also vor, demnächst in einer selbstständigen Abhandlung auf diesen Theil der Aesthetik und ganz besonders auf die betreffenden Ansichten der Herrn Vischer zurückzukommen, und begnügen uns hier mit einigen kurzen Andeutungen. Bekanntlich bringt Hegel sowohl in seiner Phänomenologie, als in seiner Aesthetik das Komische nur da zur Sprache, wo er das Wesen der dramatischen Poesie behandelt, und geht auf eine metaphysische Untersuchung dieser ästhetischen Kategorie nicht ein. Der Ironie gedenkt er in der allgemeinen Einleitung zur Aesthetik und beachtet sie doch nur von Seiten ihrer krankhaften Entartung, also namentlich im Sinne Friedrich Schlegel's,

ohne in ihre substantielle und wahre Bedeutung einzudringen. Den Humor aber berührt er bloss beiläufig da, wo er die Auflösung der romantischen Kunstform abhandelt. Eine gründliche Untersuchung des Komischen stellten dagegen unter seinen Schülern Weisse und Ruge an, von denen der Erstere dieser Lehre erst die rechte Stelle im Ganzen des ästhetischen Systemes einräumte. Herrn Vischer's Verdienst nun gründet sich hauptsächlich auf die dialektische Strenge, womit er alle zerstreuten Glieder der komischen Idee zu einem gedrungenen Organismus zusammengefügt hat. Nirgends tritt seine speculative Schärfe so glänzend und siegreich hervor, als gerade auf diesem Gebiete, und vorzüglich ist es der Humor, den er mit der Leuchte des philosophischen Gedankens in seine labyrinthisch-verschlungenen Gänge verfolgt. Hier hat ihm freilich der geniale Instinct Jean Paul's bedeutend vorgearbeitet, doch mit Einseitigkeit und ohne eigentlich wissenschaftliche Begründung. Wie richtig Herr Vischer die Ideen dieses Aesthetikers zu würdigen und wie geschickt er sie in sein Sytsem zu verarbeiten weiss, kann dem kundigen Leser nicht entgehen. Wenn es unserem Verfasser gerade hier gelingt, das innerste Mark seiner Vorgänger auszupressen, so verbindet er damit noch eine Fülle der ge istreichsten Bemerkungen über komische Lebensbeziehungen und Kunstwerke. Unter den Dichtern ist es Shakespeare, dem er vor Allen die Geheimnisse des Humors abzulauschen weiss, und die Stellen, in welchen er auf die Schöpfungen dieses Meisters Bezug nimmt, gehören zu den interessantesten des ganzen Werkes. Herr Vischer legt hier die glänzendsten Beweise seines treffenden Kunsturtheiles ab, ganz vorzüglich bei der Beleuchtung solcher Productionen, zu deren Verständniss es nothwendig ist, die anschauende und reproducirende Phantasie mit der festen, scharfen Beobachtung der einzelsten Wirklichkeit zu verbinden und auszugleichen. Indem wir uns recht sehr darauf freuen, demnächst in einer selbstständigen Abhandlung über das Komische auf die Prüfung der Vischer'schen Ideen zurückzukommen, sehen wir zugleich mit grossen Erwartungen dem zweiten Bande dieser Aesthetik entgegen.

Worms, im März 1847.

Dr. **Georg Zimmermann.**

XVII.

Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer.

Von

A. Franck.

(Vgl. das erste Heft, S. 175 — 191.)

Vierter Artikel.

Im vierten Kapitel wird die Analyse des Sohar fortgesetzt und besonders die Ansicht der Kabbalisten über die Welt, wie im fünften Kapitel die über die menschliche Seele, auseinander gesetzt. Es wird dabei die Behauptung des Sohar angeführt, dass die untere Welt mit der oberen ähnlich gemacht sei und was in der oberen Welt ist, auch in der unteren, gleichsam als Abbild sich wieder finde, dann aber fortgefahren: „Aus diesem Glauben, der in die Höhe und die Breite geht, und den man, mehr oder minder getrübt, in allen metaphysischen Systemen findet, haben die Kabbalisten eine Consequenz gezogen, die sie gänzlich zum Mysticismus hinführt; sie kamen nämlich auf den Einfall, dass Alles, was unsere Sinne wahrnehmen, eine symbolische Bedeutung habe, dass die Phänomene und die sinnlichen Formen uns belehren können, was in der göttlichen Idee oder im menschlichen Verstande vorgeht. Alles, was vom Geiste kommt, muss nach ihnen heraustreten und sichtbar werden. Daher auch der Glaube an ein himmlisches Alfabet und an die Physiognomik." Es ist aber nicht abzusehen, warum diese Behauptung als ein blosser Glauben der Kabbalisten ausgegeben wird, da er so enge mit dem ganzen Systeme verwachsen ist. Ist die natürliche Welt nicht das Produkt eines willkürlichen Schöpfungsaktes, ist sie vielmehr im wahren Sinne des Wortes eine Offenbarung, das heisst, ist in ihr das offenbar und aufgeschlossen worden, was im En-Sof als ein unmittelbares Sein ist: woher könnte sie dann irgend Etwas enthalten, was nicht schon in sublimer Weise in einer höheren Welt da wäre? Dieser Glaube soll erst zum Mysticismus hingeführt haben, da er doch in Wahrheit die Grenze ist, an welcher der Mysticismus durchbrochen ist und sich selbst klar wird? Noch weniger, als jenes ein blosser Glaube, ist diess ein blosser Einfall, auf den sie kamen, dass Alles nämlich, was unsere Sinne wahrnehmen, eine symbolische Bedeutung habe. Von symbolischer Bedeutung kann überhaupt keine Rede sein, da das Symbol immer etwas Aeusserliches ist. Es ist diess das Wesen des Symbols, dass Etwas aus seiner natürlichen und somit auch logischen Stellung, die es im Systeme des Daseins hat, herausgerissen und ihm nach einer äusserlichen Be-

ziehung eine Bedeutung gegeben wird, die es durch sich selbst nicht hat. Es scheint dabei zwar die Bedeutung als ein Inneres, weil das Etwas selbst für das Subject noch kein Inneres hat und darum nur als ein Oberflächliches angesehen wird: dem wahren Denken aber ist sie ein Aeusserliches, da sie nicht im Etwas, sondern nur im subjectiven, von dem Etwas geschiedenen Geiste seinen Grund hat. Den Kabbalisten ist die sinnliche Erscheinung der versinnlichte Geist und hat sie darum durchaus keine symbolische Bedeutung, sondern eine mystische; sie ist die Stimme Gottes, die zum Schriftzeichen erstarrte und als solche auch unserem Auge sichtbar wird. Dem in die Geheimnisse der Kabbala Nichteingeweihten muss es allerdings scheinen, als trügen dieselben Etwas in die Natürlichkeit hinein, während aber in Wahrheit sie nur das Geheimniss heraustragen. Dass es ein Geheimniss bleibt, was sie heraustragen, das ist's, was sie zu Mystikern stempelt, die die Geheimnisse als Geheimnisse erlauschen und selbst nie erfahren, was in und an denselben ist, selbst nie im Stande sind, sie zu entdecken. Wenn daher der Sohar behauptet, dass am Himmel Zeichen seien, in denen die tiefsten Geheimnisse verborgen liegen: so wird ihm diess Niemand in Abrede stellen wollen, aber gelungen ist es ihm nicht, uns von diesen Zeichen mehr zu sagen, als was wir ohne ihn, durch die philosophische Astronomie nämlich, schon wussten. Der Sohar hat nicht minder Recht, wenn er behauptet, dass derjenige, der bei Tagesanbruch aufmerksam nach dem östlichen Himmel blicke, die glänzenden Buchstaben wahrnehmen werde, mit denen Gott Himmel und Erde geschaffen und die seinen geheimnissvollen Namen bilden. Das ist ja die Morgenröthe, das Licht, das in die Finsterniss dringt, an derselben sich bricht und daher in mannigfacher Gestalt erscheint. Diese in die Finsterniss dringenden Lichtstrahlen sind aber eben die Buchstaben, mit denen Gott den Himmel und die Erde schuf: denn ohne die Finsterniss hätte Gott stets sich selbst gleich bleiben müssen und nichts Anderes ausser ihm werden können, und ohne dass er die Lichtstrahlen seiner Wesenheit in diese Finsterniss ausgesendet hätte, wäre diese Finsterniss immer nur Finsterniss geblieben, wäre das Nichts nie in Sein übergegangen. Was haben wir aber durch diese vom Sohar bemerkte Analogie gewonnen? — höchstens diess, dass wir beim Anblicke der Morgenröthe des Geheimnisses der Schöpfung uns in Andacht erinnern, das Geheimniss aber bleibt uns Geheimniss.

Der Verfasser verkennt durchaus die Kabbala, wenn er S. 160 sagt: Die Dämonologie, welche die Kabbalisten aufgenommen haben, halten wir bloss für eine Personification jener verschiedenen Stufen des Lebens und der Intelligenz, welche sie in der ganzen äusseren Natur erblickten. Der Glaube an Dämonen und Engel hat seit langer Zeit im Geiste des Volkes Wurzel gefasst; gleichsam eine lachende Mythologie neben dem ernsten Dogma der göttlichen Einheit. Warum sollten sie sich nicht dessen eben so gut bedient haben, um ihre Ideen über die Beziehungen Gottes zur Welt zu

verhüllen, wie sie sich der Lehre von der Schöpfung bedient haben, um gerade das Gegentheil zu lehren, wie sie sich endlich der Schrifttexte bedienten, um sich über die Schrift und die religiöse Autorität hinwegzusetzen? Wir haben zu Gunsten dieser Meinung keinen Text gefunden, der keinem Zweifel unterläge; hier sind aber einige Gründe, die sie wenigstens sehr annehmbar machen werden: zuvörderst ist in den Unterredungen Simon ben Jochäis mit seinen Schülern, d. h. in den drei wichtigsten Fragmenten des Sohar, in den beiden Jdra's und in dem Buche des Geheimnisses, nie, unter keiner Form, von jener himmlischen oder höllischen Hierarchie die Rede, welche wahrscheinlich bloss eine Erinnerung aus der babylonischen Gefangenschaft war: wenn ferner in den übrigen Theilen des Sohar von den Engeln gesprochen wird, so werden sie immer als Wesen dargestellt, die weit unter dem Menschen stehen, als Kräfte, deren unfreie Thätigkeit immer dieselbe ist. Die Kabbalisten haben die Dämonologie nicht nur aufgenommen, sondern auch weiter gebildet, ja nicht einmal aufgenommen: denn die Dämonologie ist überall nur ein Produkt der Mystik, die jüdische Dämonologie also das der jüdischen Mystik und somit der Kabbala. Die Dämonologie ist ferner bei den Kabbalisten durchaus keine Personification jener verschiedenen Stufen des Lebens und der Intelligenz, welche sie in der ganzen äusseren Natur erblickten. Eine Personification ist nur da, wo die Numena aus dem Reiche des Denkens in das der sinnlichen Anschauung versetzet, Abstractionen zu selbstständigen Persönlichkeiten umbilden. Dabei sind diese Abstractionen immer früher da gewesen und erst später von der Phantasie umgeschaffen worden. So verhält es sich aber durchaus nicht mit den Dämonen in der Kabbala. In ihr wird vom En-Sof ausgegangen und zum Sinnlichen durch das Reich der Geister hindurch fortgeschritten. Insofern es ihre Aufgabe ist, das Reich des Sinnlichen aus dem En-Sof zu erklären und die Wege zu verfolgen, die dieses, um zu jenem zu gelangen, zu durchwandern hatte, ist es natürlich, dass sich die ganze sinnliche Welt ihrem Inhalte nach schon in einer ihr vorhergehenden vorfindet und zwar als Geist und in Bezug auf die Mannigfaltigkeit als Geister sich vorfindet. Das Reich der Geister ist daher bei den Kabbalisten vor dem der sinnlichen Natürlichkeit da, die vorletzte Manifestation. Der Glaube an Dämonen ist nicht gleichsam eine lachende Mythologie neben dem ernsten Dogma der göttlichen Einheit, sondern die consequente Fortbildung von diesem Dogma auf einer bestimmten Stufe des Geistes. Eine zu harte Anklage, die auf keine Weise gerechtfertigt werden kann, ist es vollends, dass sich die Kabbalisten der Dämonologie bedient hätten, um ihre Ideen über die Beziehungen Gottes zur Welt zu verhüllen, und der Lehre von der Schöpfung, um gerade das Gegentheil zu lehren, der Schrifttexte, um sich über die Schrift und die religiöse Autorität hinwegzusetzen. Dass sie sich über die religiöse Autorität hinwegsetzten, ist in einem gewissen Sinne zuzugeben. Eine Autorität hört für mich auf eine solche zu sein,

sobald ich sie begriffen, zum Eigenthum meines Geistes umgestaltet habe. Dessen haben sich die Kabbalisten zu allen Zeiten bestrebt, Alles zu begeistigen, als vom Geiste Gesetztes zu begreifen und somit überall die Schranken der Autorität zu durchbrechen. In so fern haben sie sich auch über die Schrift hinausgesetzt, indem sie dieselbe der Form der Unmittelbarkeit, in welcher sie von der einseifigen Orthodoxie aufgenommen wird, entzogen und in die Tiefe ihres Geistes zu dringen suchten. Dazu haben sie sich auch der Schrifttexte bedient, die ja allein den Inhalt der Schrift ihnen aufschliessen konnte. Dass dabei die Schrifttexte ihren objectiven Sinn verloren, das war nicht ihre (der Kabbalisten) Schuld, sondern die Folge davon, dass ihr Geist an der Schrift einen tieferen Gehalt sich erwarb, als welche die Schrift objectiv darstellen will, und sie dessen nicht bewusst wurden. Es ist dabei nicht genug zu bewundern, wie natürlich der Text stets dem kabbalistischen Gedanken sich fügt, was nicht denkbar wäre, wenn er nur zum Mantel gedient hätte, um verbotene Waare zu verhüllen. — Mit welchem Rechte kann behauptet werden, dass die Lehre der Kabbalisten mit der Schöpfungslehre im Widerspruch stehe? Allerdings hat das Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen, in der Kabbala einen anderen Sinn, als im Volksglauben; aber seitwann ist der, welcher den Inhalt der Religion denkend begreifen will, verdammt, den Volksglauben in seiner Unmittelbarkeit zu nehmen, wenn er nicht der Unredlichkeit beschuldigt werden soll? Die Schöpfung aus Nichts, wie sie in der Vorstellung des Volkes existirt, macht Gott zu einem endlichen Wesen, das vor der Schöpfung vom Nichts beschränkt war und nach derselben von ihm sowohl als von der Welt beschränkt ist. Dieselbe Vorstellung macht Gott zu einem willkürlichen Subjecte und die Welt zu einem Produkte der Willkür, setzt ferner die Zeit vor die Zeit, den Raum ausserhalb des Raumes. Fragt man den Volksglauben, ob Gott aus dem Gestern Morgen, ein Dreieck, das aus vier rechten Winkeln besteht, machen könnte: so nimmt er keinen Anstand, diess in Abrede zu stellen, weil diess der göttlichen Weisheit widersprechen würde, während er hier den absoluten Widerspruch von Sein und Nichts ohne weitere Vermittelung zusammenbringt. Die Kabbala sucht diese Vorstellung zu begreifen, die Schöpfung aus Nichts denkend zu erfassen. Die Welt bleibt ihr aus Nichts geschaffen, denn ausser Gott ist Nichts und dennoch ist die Welt eine gewordene und nicht mit Gott identisch; aber sie ist aus dem Gedanken Gottes hervorgegangen, der Gedanke Gottes selbst, der in das von Gott selbst gesetzte Nichts einging, und in dieser Vereinigung mit demselben und Entfernung von seiner Quelle sich bis zu dieser sinnlichen Gestalt verwandelte. Wie im Volksglauben werden also auch in der Kabbala das Ursein und das Nichts als die Voraussetzungen der Weltschöpfung genommen und zwar so, dass das Ursein das Setzende, das allein schaffende Prinzip ist; aber mit dem Unterschiede, dass in dieser das Nichts selbst ein Gesetztes und somit Abgeleitetes ist, während es in jenem als die

ewige Negation, ewige Schranke des Urseins und somit selbst als ewiges Prinzip genommen wird. Die Kabbala hatte demnach nie Grund, das, was in ihr das Gegentheil des Volksglaubens ist, unter dessen Hülle zu verbergen, so wie auch der Volksglaube im Judenthume nie eine solche Macht war, vor deren Richterstuhle sich eine geläuterte Lehre hätte zu fürchten gehabt. Sehen wir ja, dass im Talmud und Midrasch selbst die kabbalistische Lehre in der Form der Vorstellung dem Volke zugänglich gemacht wird, indem R. Elieser ausspricht, Gott habe aus dem Schnee unter dem Throne seiner Herrlichkeit die Welt geschaffen! — Noch weniger lässt sich absehen, wozu die Kabbalisten sich der Dämonologie hätten bedienen sollen, um ihre Ideen über die Beziehungen Gottes zur Welt zu verhüllen, sowie auch der Verfasser uns gar nicht angibt, worin diese Ideen von der gewöhnlichen Vorstellung dem Inhalte nach verschieden waren. Als Beweis für seine Behauptung führt der Verfasser den Umstand an, dass in ihr die Engel als Wesen dargestellt werden, die unter dem Menschen stehen, dass sie ferner Namen einer moralischen Eigenschaft oder einer metaphysischen Abstraction haben, dass endlich Metatron, „der Heerführer dieser unsichtbaren Miliz," die Einheit, Harmonie und Bewegung aller Sphären zu erhalten habe, also genau als jene willenlose und unendliche Macht der Natur zu fungiren habe. Es ist aber hieraus durchaus nicht das Geringste zu beweisen. Alles Einzelne in der Welt der Erscheinung muss nach dem kabbalistischen Systeme auf einer früheren Stufe des Daseins in höherer, geistiger Form, d. h. als Engel existiren. Wie der Mensch das Höchste in der Erscheinungswelt ist, so muss er auch über alle Engel hervorragen. Es ist ferner natürlich, dass man den Engeln dieselben Benennungen gab, die diejenigen Erscheinungen führen, deren g e i s t i g e Wesenheiten sie sind. Der Metatron ist endlich der שר העולם, der Genius der Welt der Erscheinung, er ist diese selbst in ihrer geistigen, noch nicht zur Materialität erstarrten Form, wie konnte er ein anderes Amt haben, als das nach der gewöhnlichen Anschauung die Natur führt?

Bei der Darstellung des Menschen wird die Stelle aus dem Sohar, Th. II., f. 76ª, angeführt, in welcher Haut, Fleisch, Knochen und Adern das Gewand, die Hülle des Menschen genannt werden. Es ist hierbei aber noch diess zu bemerken, dass nach dem Sohar der Körper der Seele nicht etwas Fremdes, Gleichgültiges ist, vielmehr ist ihm der Körper die verkörperte Seele, diese der noch geistige Körper. Dem Begriffe nach sind daher in der Seele selbst — diess wird so häufig wiederholt — Glieder, Knochen, Haare, Adern u. s. w.

Der Verfasser handelt hierauf von dem psychologischen Systeme der Kabbala und setzt dabei das Wesen der drei Seelenrichtungen, nämlich נשמה und רוח, נפש auseinander, von welchen wir schon oben zu sprechen Gelegenheit gehabt haben. Ausser diesen drei Elementen nimmt, nach der weiteren Ansicht des Verfassers, der Sohar noch ein anderes an, das ganz ausserordent-

licher Natur ist. Die Worte des Sohar lauten nach der hier gegebenen Uebersetzung: Zur Zeit der (fleischlichen) Verbindung auf Erden sendet der Heilige, gepriesen sei er! eine menschenähnliche Gestalt hernieder, welche das Gepräge des göttlichen Stempels hat. Diese Gestalt ist bei jenem Akte gegenwärtig, und wenn es dem Auge zu sehen erlaubt wäre, so würde man über seinem Kopfe ein Bild wahrnehmen, das einem Menschengesichte gleicht, und nach diesem Bild werden wir gezeugt. So lange es nicht, vom Herrn gesandt, herabgestiegen ist, und über unserem Kopfe schwebt, so lange kann die Zeugung nicht stattfinden; denn es steht geschrieben: Und Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde. Dieses Bild empfängt uns, wenn wir in die Welt eintreten; es entwickelt sich mit uns, wenn wir wachsen; es begleitet uns, wenn wir von der Erde abtreten. Dieses Bild ist ein himmlisches Wesen. Wenn die Seelen ihren himmlischen Aufenthalt verlassen sollen, so erscheint jede von ihnen vor dem heiligen König, in eine erhabene Gestalt gekleidet, mit den Zügen, in denen sie auf dieser Welt erscheinen soll. Aus dieser erhabenen Gestalt nun geht dieses Bild hervor; es ist das dritte nach der Seele, es geht uns voran auf die Erde, von dem Momente der Empfängniss an; es ist immer gegenwärtig bei der fleischlichen Verbindung. Der Verfasser setzt hinzu: Bei den modernen Kabbalisten wird diess Bild das individuelle Prinzip" (יחידה) genannt. Endlich haben einige, wird dann weiter behauptet, unter dem Namen Lebensgeist (חיה) in die kabbalistische Psychologie ein fünftes Prinzip eingeführt, dessen Sinn im Herzen ist. Diese Meinung soll sich auf eine allegorische Stelle im Sohar gründen, wo gesagt wird, dass unsere Seele jede Nacht, während wir schlafen, in den Himmel steigt, um über den vollbrachten Tag Rechenschaft abzulegen, und dass um diese Zeit der Körper bloss von einem Lebenshauch, der im Herzen ist, belebt ist.

Es ist hier leicht ersichtlich, wie der Verfasser die Ansicht der späteren Kabbalisten, welche fünf Seelenrichtungen annimmt, mit der des Sohar, der nur von drei solcher Richtungen spricht, auszugleichen sucht. Indessen dürfte eine solche Ausgleichung schwerlich kritisch zu rechtfertigen sein. Vielmehr spricht die ältere jüdische Literatur, nicht bloss die kabbalistische, stets nur von drei Seelenrichtungen und zwar dem platonischen Systeme folgend. Der Name נשמה als Bezeichnung der menschlichen, als nur menschlichen, d. h. denkenden Seele ist zu den beiden früheren Namen רוח und נפש (vergl. Spr. Sal 20, 27) zur Ergänzung der Trichotomie hinzugekommen. So bezeichnet im Talmud נפש den auch von Plato angenommenen, sterblichen Theil der Seele (כל המאבד נפש אחת), רוח hingegen den zweiten zwar auch sterblichen, aber nach dem Tode noch lange fortdauernden und um die Gräber schwebenden Theil derselben (vgl. Berachot 18b), נשמה endlich den dritten präexistirenden und unsterblichen Theil (vergl. Chagiga 12b). Erst Maimonides brachte in der jüdischen Literatur die Ansicht von einer fünffach in ihr

sich unterscheidenden Seele zur Geltung (vergl. die acht Kapitel desselben, Kap. 1), indem er dieselbe dem Aristotelischen Systeme gemäss eintheilt in 1) die ernährende, 2) empfindende, 3) einbildende, 4) die begehrende (ὀρεκτικὸν) und 5) die denkende (νοῦς) Seele. Man war hierdurch genöthigt, nun auch zwei Benennungen für die beiden hinzugekommenen Theile der Seele zu suchen, und fand sie in חיה und יחידה Psalm 143, 3 und 22, 21, welche Namen im Parallelismus zu נפש vorkommen.

Ungegründet ist demnach die Behauptung des Verfassers, dass die bei den späteren Kabbalisten hinzugekommenen zwei psychologischen Elemente auf den Sohar zurückzuführen seien, da sie ihre Quelle im Maimonides haben und die angeführten Stellen des Sohar auch durchaus nicht im entferntesten auf besondere Seelenrichtungen hindeuten. Was im Schlafe nach dem Sohar als eine blosse Lebensspur חזו רשימו דקוסטו דחיותא im Herzen zurückbleibt, ist gewiss die von den späteren Kabbalisten als חיה bezeichnete Seelenrichtung nicht, da diese von ihnen als die vierte über die נשמה hinausragende psychologische Stufe angegeben wird, so wie auch die יחידה nicht mit dem צלם des Sohar identisch sein kann, da sie von den späteren Kabbalisten als die höchste Seelenstufe bezeichnet wird, während der Sohar den צלם ausdrücklich als den ersten Lebenskeim im Menschen bezeichnet (vergl. Sohar 44 Th. 3, f. 104.)

Was der Verfasser im Folgenden, S. 172 u. ff., als Eigenthum der Kabbala entwickelt, findet sich auch in der Form der dogmatischen Lehre im Talmud und gehörte somit ohne Zweifel dem talmudischen Zeitbewusstsein an. Von Interesse für die Kabbala kann es nur sein, zu erfahren, welche eigenthümliche Färbung diese Anschauungen in diesem Systeme, und welche Stellung sie im Zusammenhange derselben erhalten haben; hierüber Licht zu verbreiten, versäumt aber der Verfasser, vergl. hierüber Jebamot f. 62. — Auch in der Lehre des Sohar von der Präexistenz der Seele, die S. 175 citirt wird, findet sich Nichts, was nicht auch der Talmud schon hätte. Wie mit der Annahme der Präexistenz die Lehre von der Willensfreiheit vereinbar sei, darüber gibt der Sohar in der vom Verfasser angegebenen Stelle ebenso wenig Aufschluss, als der Talmud. S. 175 räsonnirt der Verfasser: „Wir müssen uns aber wohl in Acht nehmen, die Lehre von der Präexistenz mit der Lehre von der menschlichen Prädestination zu verwechseln. Bei dieser ist die menschliche Freiheit durchaus unmöglich; bei jener ist sie bloss ein Mysterium, das der heidnische Dualismus und die biblische Schöpfungslehre ebenso wenig wie der Glaube an eine absolute Einheit enthüllen können.“ Es ist aber durchaus nicht einzusehen, worin der Unterschied zwischen der Prädestination und der Präexistenz liegen solle. Nach dem Sohar sowohl, als nach dem Talmud existirt die Seele vor ihrem Eintritte in die Leiblichkeit nicht als ein blosser Keim, vielmehr in einem Zustande, der höher und entwickelter ist, als der spätere, so dass die Thätigkeit der Seele in der Leiblichkeit nur als Remi-

niscenz des früheren Zustandes betrachtet wird. Ist es bei dieser Anschauungsweise anders denkbar, als dass die sittliche Entfaltung der Seele in ihrer kreatürlichen Existenz durch ihre qualitative Bestimmtheit von dieser Existenz bedingt ist, muss nicht diese Präexistenz das Fatum sein, über welches die Seele sich nicht erheben kann. Nach dem Talmud, dessen Lehre auch der Sohar aufnimmt, wird vom Eintritte der Psyche in die Leiblichkeit im Himmel verkündet, ob der geborenwerdende Mensch stark oder schwach, weise oder thörischt werden solle, nur nicht, ob gerecht oder ruchlos; hängt nun die Sittlichkeit nicht auch von der Stärke und Schwäche, Weisheit und Thorheit ab? Es ist nicht wahr, was der Verfasser so unbedingt hinstellt, dass nach dem Sohar der Mensch nicht prädestinirt sei, vielmehr sucht derselbe die Freiheit nur dadurch zu retten, dass er das ethische Moment von der Prädestination ausschliesst. Ist aber das Ethische nicht eben durch alles Andere, was prädestinirt ist, in der Prädestination mit begriffen?

Auch die Lehre von der Metempsychose, S. 177, bietet uns kein neues Moment dar. Zugleich aber muss es als Mangel an tieferer Einsicht in die Kabbala angesehen werden, wenn der Verfasser behauptet, die Kabbalisten „haben die Pythagoräische Lehre von der Metempsychose angenommen, um die Freiheit mit der Bestimmung der Seele auszugleichen, um dem Menschen die Möglichkeit frei zu lassen, seine Fehler zu büssen, um nicht auf ewig aus dem göttlichen Schoosse verbannt zu sein." Abgesehen davon, dass die Lehre von der Metempsychose viel älter als Pythagoras ist und schon mit den Theophanien und Inkarnationen zusammenhängt, ist sie von der Grundlehre der Kabbala, nach welcher Alles, wie aus dem En-Sof hervorgegangen, auch in dasselbe wiederum zurückkehren muss, untrennbar. Ein solches Aufsteigen durch die verschiedenen Daseinsstufen ist nach der Lehre der Kabbala nicht der Seele allein eigenthümlich, vielmehr hat selbst die Materialität aufsteigende Läuterungsprozesse durchzumachen, um als reines Licht sich wiederum mit dem Urlichte indentificiren zu können. Dem Verfasser ist dieses entgangen, weil er es überhaupt versäumte, die kabbalistische Lehre von dem Weltende zu erörtern, ohne welche die Schöpfungslehre selbst, da Anfang und Ende sich gegenseitig bedingen, nur ein Fragment bleibt.

Mit den Ansichten der Kabbalisten über die Seele schliesst der Verfasser seine Analyse des Sohar, um in der dritten Abtheilung den Zusammenhang der Kabbala mit Plato, Philo, Christenthum zurück- und den mit dem Parsismus nachzuweisen. Wir bedauern für jetzt, durch den gewährten Raum verhindert, nicht auf den Gegenstand der dritten Abtheilung eingehen zu können und die Kritik auf eine spätere Arbeit verschieben zu müssen. Im Allgemeinen hoffen wir, durch unsere Darstellung hinlänglich gezeigt zu haben, dass, um in das Wesen der jüdischen Geheimlehre einzudringen, mehr speculativer Geist gehört, als ihn Herr Professor Franck in dieser Schrift bewährt, dass überhaupt der von ihm eingeschlagene Weg der Untersuchung nicht zum Ziele führen

kann. Sollte die Darstellung dieser Wissenschaft neue Forscher zuführen, die mehr in die Tiefe eingehen; sollte sie zugleich zur Verbreitung der richtigen Ansicht beitragen, dass die Kabbala nicht **ein** System, sondern eine über tausendjährige geschichtliche Entwickelung verschiedener Systeme innerhalb einer geistigen Richtung darstellt: dann würden wir für **jetzt** unseren Zweck erreicht zu haben uns freuen.

Worms, den 4. April 1847.

A. Adler.

XVIII.

Die Philosophie des Lebens der Natur,

gegenüber den bisherigen speculativen und Naturphilosophien. Allen wissenschaftlich Gebildeten gewidmet, und mit einem Vorworte an das philosophische Publikum begleitet von Heinrich Vogel. Braunschweig, bei Vieweg und Sohn. 1845.

Die **Naturphilosophie** ist längst an Angriffe aller Art gewöhnt; dass ihr aber jemals von Einem, der sich selbst für einen Naturphilosophen ausgibt, und zwar in einem Werke, das ausdrücklich auf den Namen einer Naturphilosophie Anspruch macht, der Krieg erklärt werden würde, hat sie doch wohl kaum erwartet. Es darf uns daher nicht wundern, wenn sie einem solchen Gegner gegenüber Anfangs nicht sogleich zu Worte gekommen ist: Denn „wenn ganz was Unerwartetes geschieht, steht der Verstand auf eine Weile still;“ nur möge nicht etwa der neue Gegner daraus schliessen, als werde sich das anfängliche Stillschweigen in ein hoffnungsloses „*Καὶ σύ, παῖ?*“ auflösen und als sei die Naturphilosophie entschlossen, sich mit Resignation die Toga über das Haupt zu ziehen und unter den parricidischen Dolchstichen geduldig den Geist aufzugeben. Ganz so schlimm steht es noch nicht. Bis jetzt fühlt sie sich noch ganz und unversehrt, und sie hofft, ohne grosse Kunst und Anstrengung dem zwar ziemlich heftigen, aber nicht sehr kräftigen Gegner, trotz allen seinen Finten- und Fechterkunststückchen, die stumpfen, ungefährlichen Waffen aus der Hand und ihn selbst mitsammt seinem angeblich neuen System aus dem Felde zu schlagen.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat sich nämlich, wie er selbst in einem für das philosophische Publikum bestimmten Vorworte erklärt, nichts Geringeres zur Aufgabe vorgezeichnet, als:

„auf natürlichem, empirischem Wege, in einem für jeden Gebildeten verständlichen Vortrage, eine völlige Reform unserer bisherigen philosophischen Grundsätze, — mit dieser Reform aber auch zugleich eine neue, mehr philosophische Methode für die Behandlung der Naturwissenschaften zu begründen;" d. h. er will nicht bloss einreissen, sondern auch aufbauen; er will zwar die gesammte Naturphilosophie, wie sie bisher bestanden hat, ja die Philosophie überhaupt von Grund aus zerstören und über den Haufen werfen, aber er will zugleich eine neue, bisher ungeahnte, alle bisherigen Systeme beseitigende und überbietende, so zu sagen philosophischere Philosophie an die Stelle setzen, deren materieller Inhalt, wie er hofft, sich vielleicht bald als unabweisbarer Gegenstand des Wissens aller Gebildeten herausstellen werde. Verzichten wir einstweilen auf die Kenntnissnahme dieser neuen Weisheit, und fragen wir zunächst, warum ihm denn die alte so ganz und gar der Vernichtung würdig erscheint; so gibt er uns sogleich auf der zweiten Seite Folgendes darüber zur Antwort: „Es stehe unleugbar fest, dass alle unsere bisherigen Philosophen durch ihre subjectiven Denkbewegungen uns über die grosse Frage des letzten Grundes der Erscheinungen des kosmischen, tellurisch-anorganischen, organischen und psychischen Lebens bis jetzt nicht im Entferntesten aufgeklärt hätten; zwar seien die Metaphysiker stets bereit, theils auf speculativem, theils auf naturphilosophischem Wege — worin der Unterschied dieser beiden Wege bestehe, wird nicht gesagt —, theils durch Construction, theils durch Dialektik, uns über Alles zu belehren, wonach unsere Sehnsucht verlange; bei Entwickelung ihrer Lehren überflutheten sie aber den einfachen Hergang, in welchem das Leben der Natur in allen seinen Aeusserungen sich entfalte, mit einer solchen Masse von subjectiv gebildeten Ideen von mechanischen, chemischen, kosmischen, geistigen und anderen Kräften, und mit einer solchen Unzahl von technischen Terminen und Bezeichnungen jener Ideen und subjectiv geformten Hergänge; dass von der wirklichen Welt, dieser Ideenwelt gegenüber, gar wenig mehr übrig bliebe, und dass nur derjenige, welcher mit Mühe in die Ideen der einzelnen Systemgründer und in die abenteuerlichen Bezeichnungen dieser Ideen eingedrungen sei, zu erforschen vermöge: auf welche Weise sich der Urheber eines entwickelten Systemes den gesuchten Vorgang der Entfaltungen der Natur in seinem Ideenkreise dachte, ohne darüber klar zu werden, ob die Welt sich auch wirklich in dieser Art zu entfalten pflege." Da dem Verfasser diese Ansichten von vorn herein unleugbar fest stehen, so musste ihm eine Begründung derselben natürlich unnöthig erscheinen. Dennoch hat er sich herabgelassen, eine solche zu geben, indem er die bisherigen Bestrebungen der Philosophie einer Prüfung unterwirft, in Folge deren wir nicht nur seine Behauptungen bestätigt finden, sondern auch die Nothwendigkeit einer Reform klar erkennen sollen. Bei dieser Prüfung hat er sich nun zwar durch eine bewunderungswürdige Kürze ausgezeichnet — zwanzig Seiten genügen ihm, um

darauf über die gesammte Philosophie von Thales bis auf Hegel in summarischem Verfahren abzuurteln —; wenn man aber erwartet, man werde trotz dieser Kürze doch wenigstens einen Beleg finden, welcher wirklich den Widerspruch der bisherigen Philosophie mit der wirklichen Welt, die Differenz der „subjectiven Ideen" und der objectiven Erscheinungen aufdecke: so ist man in grossem Irrthum. Statt sich auf eine Beweisführung einzulassen, begnügt er sich, seine einmal aufgestellte Behauptung immer aufs Neue zu wiederholen und über einige wenige, höchst dürftig und oberflächlich mitgetheilte Grundsätze dieses oder jenes Systems wiederum und wiederum die Ansicht auszusprechen, dass sie eben nichts weiter als subjective Ideen sein, denen in der wirklichen, objectiven Welt nichts entspräche. Hie und da zwar nimmt er zu einer Begründung dieses Urtheils den Anlauf. So erweckt er z. B. S. XX., nachdem er dasselbe über ein paar Systeme älterer und neuester Zeit zur Genüge ausgesprochen hat, mit dem Uebergangssatze: man müsse nun fragen, welches von allen diesen Systemen das richtige sei, und welchen Maasstab man anzulegen habe, um diese Richtigkeit zu erproben, und dass man als diesen Maasstab die einfache natürliche Logik annehmen müsse, die beste Hoffnung; aber dieselbe wird auch in demselben Momente wieder bedeutend herabgestimmt, wenn er sogleich hinzufügt, dass diese einfache natürliche Logik weder die Kant'sche, noch die Hegel'sche, noch auch die Vor-Kant'sche, sondern vielmehr nur seine eigene sei, wie er sie in einem Abschnitte seines uns hier vorliegenden Buches ihren Grundzügen nach dargestellt habe. Ganz und gar aber fühlen wir uns enttäuscht, wenn er sogleich von vorn herein erklärt, dass nach jener Logik keines von allen jenen Systemen — jenen nämlich, die er als in subjectiven Ideen wurzelnd bezeichnet hat — auf Wahrheit Anspruch machen könne, weil . . . . weil? — „weil die Basis, auf welche sie gegründet sind, nur ideale, jeder Objectivität entbehrende, nicht einmal auf richtiger Abstraction beruhende, mithin rein subjective Ideen seien, auf deren Grund weiter fortbauend, man philosophirt habe!" Das ist freilich eine Begründung nach einer höchst einfachen und natürlichen Logik — freilich aber auch nach der Kant'schen, Hegel'schen und Vor-Kant'schen: denn die Richtigkeit des Satzes der Identitität hat meines Wissens bis jetzt noch kein Logiker in Abrede gestellt, wenn er ihn auch in seiner Kahlheit und Nacktheit zum Gebrauch für eine Beweisführung nicht gerade empfohlen haben sollte.

Im Folgenden richtet er, nachdem er ohne irgend einen Beleg kurz und apodiktisch, sowohl die undurchdringlichen, „untheilbaren Atome, wie die vermeintlichen „dynamischen" Kräfte — als ob auch von theilbaren Atomen und nichtdynamischen Kräften die Rede sein könnte —, sowohl die organische Lebenskraft, wie auch den menschlichen Geist sammt allen seinen Vermögen des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilskraft als zu jenen haltlosen, rein subjectiven Ideen gehörig bezeichnet hat, seine Polemik ein wenig specieller gegen die der Hegel'schen Philosophie

zum Grunde liegende Voraussetzung eines reinen bestimmungslosen Seins und eines reinen abstracten Denkens und gegen die mit dieser Voraussetzung verbundene Annahme einer Identität beider. Er erhebt nun hierbei allerdings einige gegen die Hegel'sche Philosophie zu erhebende und mehrfach gegen sie erhobene Bedenken, namentlich macht er die Ansicht geltend, Hegel habe vorerst darthun müssen, was reines bestimmungsloses Sein und reines abstractes Denken sei; wenn er aber statt dessen von vorn herein mit dem reinen bestimmungslosen Sein beginne und dasselbe in dialektischer Fortbewegung mit der Totalität aller durch sein thätiges Wirken aus ihm hervorgebrochenen Bestimmtheiten, als aufgehobener Momente, in sein unmittelbares Sein kreislinienförmig zurückkehren lasse, so fange er eigentlich da an, wo er hätte enden sollen und setze mithin das, was erst zu ergründen und zu beweisen gewesen wäre, unerwiesen und zwar „als rein subjective Idee" voraus. Das wäre nun Alles recht gut, und die Wissenschaft würde sich gern die Aufdeckung eines so falschen Prinzips gefallen lassen, wenn uns nur nicht der Verfasser seinerseits ebenfalls den Beweis für seine Behauptung schuldig geblieben wäre. Denn wenn er weiterhin sagt, Hegel habe versäumt, das Vorhandensein des reinen Seins und Denkens in der objectiven Welt aufzuweisen, so kann doch das unmöglich für einen Beweis gelten sollen, sondern ist eben weiter nichts als abermals nur eine unnütze Wiederholung seiner Behauptung, und auf solche blosse Wiederholungen läuft der ganze negative Theil seines Vorworts hinaus!

Fragen wir uns demnächst, was denn nun der Verfasser für die gesammte bisherige, von ihm für haltlos und nichtig erklärte Philosophie an die Stelle setzen wolle, so gibt er uns darauf zunächst, S. XXVI., folgende Antwort: „Es kann nur eine Philosophie, nur eine Methode des Philosophirens die wahre sein; es muss aber diese Philosophie, um auf eine solche Wahrheit Anspruch machen zu können, durch ihre eigene Methode sich selbst als die allein wahre darstellen und alle von ihrem Gange abweichenden Philosophien nothwendig als unwahr ausscheiden, was noch bei keinem der bisherigen philosophischen Systeme der Fall war. Sie muss ferner, diese allein wahre Philosophie, in sich selbst nicht bloss die Gränze aussprechen, bis zu welcher wir auf unserem menschlichen Standpunkte gelangen können, sondern auch die Nothwendigkeit dieser Gränze in der Weltordnung aufweisen und unserer Sehnsucht, an dieser Gränze angelangt, eine solche Befriedigung gewähren, dass wir zu dieser Befriedigung ausser dem, was unserem Wissen dargeboten wird, keines Glaubens bedürfen. Sie muss endlich alle Ideen, mit denen wir über die so eben erwähnte Gränze in das sogenannte Uebersinnliche hinüberschreiten oder durchbrechen wollen, in sich selbst als unhaltbare, subjective Gebilde zurückweisen und die bis jetzt unenthüllten Räthsel des Verhältnisses zwischen Sein und Denken, Objectivem und Subjectivem, so wie die geahnten, aber nie als nothwendig er-

kannten und daher so verschiedenartig vorausgesetzten Prinzipien der Moral, des Rechts, der Aesthetik und Religion in einfacher Klarheit enthüllen und alle Meinungsverschiedenheiten der moralischen, politischen und religiösen Parteien als Folgen einer unrichtigen philosophischen Denkbewegung darstellen und auflösen." Und S. XXVII. spricht er sich noch bestimmter folgendermaassen aus: „Wenn unter Philosophiren das Forschen nach den Grundursachen der sogenannten materiellen und geistigen, sinnlichen und übersinnlichen, objectiven und subjectiven Erscheinungen der Welt oder, nach den Worten der Schule, des Seins und des Denkens, verstanden wird, so muss dieses Philosophiren, um zu jenen Grundursachen zu gelangen, damit beginnen, diese Erscheinungen, wie sie unserer Wahrnehmung sich darbieten, zu zergliedern und von dem nächsten Grunde einer jeden dieser Erscheinungen bis zu einem für alle Erscheinungen nothwendig vorhandenen letzten Grunde derselben fortschreiten und, statt mit einem vorausgesetzten reinen Sein und unerfülltem Denken anzufangen und, beides identificirt, mit den subjectiven Ideen des Denkens auf die bisherige Weise bis zu der chimärischen Voraussetzung eines immanenten absoluten Geistes fortzuschreiten, vorerst das Sein und durch dieses das Denken selbst ergründen, das wir in der objectiven Welt doch immer nur als ein Attribut des Seins wahrnehmen, welches nur anthropomorphistisch auf ein sogenanntes Absolutes oder auf eine Gottheit übertragen wird, die uns über alles Sein und Denken erhaben oder transscendent erscheinen wird, wenn wir erst dieses Sein und Denken — nicht als ein Erzeugniss unserer Phantasie durch eine unhaltbare Construction und Dialektik — hingestellt, sondern in den Objecten, in welchen es sich äussert, selbst näher erkannt haben werden." —

Beseitigen wir in dieser pomphaften Ankündigung vorerst alles Allgemeine und auf jede Philosophie Passende, so erfahren wir daraus zunächst zwar wieder nur, dass der Verfasser nicht wie die bisherigen Philosophen nur eine subjective, sondern eine objective Philosophie zu begründen gedenke; indess bekommen wir doch nebenbei auch etwas näheren Aufschluss darüber, welche Grundbedingung er an eine solche Philosophie stellt, die nämlich, dass sie von einer Zergliederung der Erscheinungen, so wie sich dieselben unserer Wahrnehmung darbieten, ausgehen und von dem nächsten Grunde derselben nach und nach zum letzten und allgemeinen Grunde fortschreiten müsse. Was will er also? — Eine Philosophie begründen, welche die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung zu ihrer Grundlage macht, und welche sich doch wieder nicht auf diese ihre Grundlage verlässt, sondern sie zergliedert, zerlegt, auflöst, um den Grund dieser Grundlage — die Riesenschildkröte unter dem die Welt tragenden Elephanten — zu erforschen; die alsdann auch diesem Grunde nicht traut, ihn abermals zerlegt und einen neuen Grund dafür sucht u. s. w., bis sie endlich auf einen letzten Grund kommt, der nicht weiter zu zergliedern ist und keines anderen, ausser ihm liegenden Grundes

bedarf. Wie aber? — Kann von einer Philosophie der Art wirklich behauptet werden, dass sie sich auf die unmittelbare oder mittelbare Wahrnehmung stütze? Wurzelt sie nicht vielmehr, indem sie von vorn herein erklärt, sich nicht bei den Objecten beruhigen, sondern nach den Gründen derselben forschen zu wollen, in einer Bemisstrauung, Anzweiflung und Negation der Objecte? Und geht sie nicht, indem sie von Anfang an einem ihr vorschwebenden letzten Grunde als ihrem Ziele und Ideale zustrebt, ebenfalls von einer nicht unmittelbar aus den Objecten geschöpften, sondern durch das denkende Subject vermittelten Idee aus und ist mithin um nichts weniger subjectiven Ursprungs, als alle die von ihr perhorrescirten und für verkehrt und haltlos erklärten Systeme? — Und wie wäre es auch anders möglich! Eine Philosophie, welcher die Wahrnehmung als die einzige und bleibende Quelle aller Erkenntniss gälte, ist geradezu ein Unding. Die Wahrnehmung hat es eben nur mit den ganz besonderen Erscheinungen als solchen zu thun, mit dem Baume, der gerade vor unseren Augen steht, mit dem Liede, welches gerade in unsere Ohren klingt u. s. w., wir erhalten daher durch dieselbe nur eine Reihe von Eindrücken, die zwar in einem factischen, historischen, aber durchaus in keinem der Wissenschaft genügenden Zusammenhange stehen, und eine Philosophie, welche über diesen rein empirischen Standpunkt nicht hinaus gehen wollte, könnte durchaus nichts weiter sein als eine tagebuchartige Aufzählung sämmtlicher uns nach und nach afficirender, wenn auch noch so gleichgültiger, geringfügiger Eindrücke — und natürlich könnte eine solche Philosophie auch stets nur Produkt und Eigenthum eines Einzelnen sein; jeder Mensch, ja jedes Geschöpf, welches mit sinnlicher Wahrnehmung begabt ist, müsste seine eigene, ganz besondere Philosophie haben und von einer gegenseitigen Verständigung, von einem Vergleichen, Distinguiren, Prüfen, Ausscheiden, Ordnen, Zusammenfassen u. s. w. könnte als von Operationen, die über die blosse Wahrnehmung hinausgehen, gar nicht die Rede sein.

Dass also in diesem strengen Sinne die Wahrnehmung nicht zur Basis der Philosophie oder der Wissenschaft überhaupt gemacht werden könne, ist so einleuchtend und liegt so augenfällig auf der Hand, dass der Verfasser selbst sein eben aufgestelltes Prinzip sogleich wieder umstürzen und an die Stelle desselben ein anderes setzen musste, das er so eben an allen anderen Philosophemen als rein subjectiv und darum als unhaltbar verworfen hat. Zwar sucht der Verfasser diesen Widerspruch einigermaassen dadurch zu verdecken, dass er weiterhin auch die über die Wahrnehmung hinausgehenden Operationen, das Vergleichen, Unterscheiden, Generalisiren, Abstrahiren u. s. w. als blosse Wirkungen objectiver Eindrücke darstellt und sie somit gleichsam für blosse Fortsetzungen oder höhere Potenzen der Wahrnehmung erklärt. Wenn aber der Verfasser auf diese Weise die terminologische Scheidewand zwischen der sinnlichen und der höheren Erkenntniss der Objecte niederreisst und somit alle und jede Erkenntniss als aus den Objecten her-

vorgehend bezeichnet: wie kann er alsdann irgend einer Philosophie den Vorwurf machen, dass sie auf rein subjectiven Ideen beruhe, da ja doch nach seiner eigenen Ansicht auch jene Ideen nur von den Objecten aus in die Philosophen hineingekommen sein können? —

Wir sehen hieraus, dass sich der Verfasser schon bei seinem Angriffe gegen die bisherigen Systeme und bei der Ankündigung eines ganz neu sein sollenden Verfahrens in einer grossen Selbsttäuschung befindet und sich überall, wie er sich auch drehen und wenden mag, in die stärksten Widersprüche verwickelt. Es darf uns daher nicht wundern,, wenn auch sein System selbst in den schreiendsten Dissonanzen fortschreitet und namentlich hinter der fast marktschreierischen Ankündigung, er werde alles bisher Geleistete überstrahlen und der verdienten Vergessenheit überliefern, selbst aber eine nur auf dem festen und sicheren Boden der Erfahrung aufgebaute und doch philosophischere Philosophie liefern, einen halb traurigen, halb komischen Eindruck macht.

Ausser einem „Eingange," in welchem sich der Verfasser grossentheils nur in schön klingenden, wahrscheinlich als Köder für das schöne Geschlecht zurechtgemachten Phrasen und Tiraden ergeht, zerfällt das System in zwei Abtheilungen, von welchen die eine „die Form oder den Vorgang unseres Wissens im Allgemeinen oder in den nächsten oder äusseren Erscheinungen dieses Vorgangs," die zweite dagegen, „den materiellen Inhalt unseres Wissens" behandelt. — Der erste dieser Theile stellt sich die Aufgabe, den Begriff des Wissens in seine Momente oder Erscheinungen zu zerlegen und dadurch festzustellen, einerseits, was unter Wissen zu verstehen sei, andererseits, auf welche Weise ein Wissen überhaupt in das Leben trete. — Als die verschiedenen Momente des Wissens nimmt er vier an: 1) ein Subject des Wissens oder ein Wissendes, 2) ein Object des Wissens oder ein zu Wissendes, ausser dem Subjecte Vorhandenes, 3) einen Akt des Hineintretens des zu Wissenden in das Wissende, und 4) ein Hereingetretenes oder Gewusstes, welches als Inhalt des Wissens mit dem Objecte des Wissens nicht verwechselt werden dürfe. — Schon diese Gliederung legt für die natürliche Logik des Verfassers kein allzugünstiges Zeugniss ab. Denn wenn er für nöthig hielt, von dem zu wissenden Objecte den bereits gewussten Inhalt zu unterscheiden, musste er consequenterweise auch das dem zu wissenden Objecte noch als **nicht** wissend gegenüberstehende Subject von dem bereits wissend gewordenen Subjecte unterscheiden. Dadurch, dass er diess unterlässt, kommt in den Gebrauch, den er von dem Worte „Wissen" macht, von vorn herein eine sehr störende Unklarheit, indem darunter bald das blosse Verhalten des Subjects einem zu wissenden Objecte gegenüber, mithin das Wissen-wollen oder Denken, bald das schon zu Stande gebrachte Innehaben eines Gewussten, ja zuweilen auch der Uebergang vom Wissenwollen zum Wissen — d. i. das Erkennen, wofür er je-

doch den Ausdruck „Wahrnehmung“ bestimmt — verstanden werden muss.

Befriedigender ist das, was er zunächst über den Akt der Wahrnehmung selbst sagt, namentlich die Bemerkung, dass bei diesem Akte nicht bloss das Subject, sondern auch das Object als thätig gedacht werden müsse. Der Hergang, durch welchen ein Wissen im Subjecte zu Stande kommt, erklärt sich nämlich nach dem Verfasser etwa auf dieselbe Weise, wie jener, durch welchen auf der präparirten Platinaplatte ein Lichtbild zu Stande kommt. Das Object, obschon es seinem materiellen Bestande nach ausserhalb des Subjectes fortbesteht, geht mit seiner Form in das Subject über und wird dort von demselben als Bild oder Typus des Objects aufgenommen und aufbewahrt. Die Aufnahme eines solchen Bildes geht ganz in derselben Weise vor, wie sich das äussere Object zeitlich und räumlich entfaltet und darstellt. Eben so werden die Bilder verschiedener Objecte im Subject ganz so aneinandergereiht und aufeinandergelagert, wie sich diese Objecte selbst ausser dem Subjecte entwickeln. Die also aufgenommenen Bilder können selbst wieder Objecte der Wahrnehmung werden. Die Wiederaufnahme derselben ist die sogenannte Erinnerung u. s. w. — Alles diess ist, obschon nicht so neu, als es der Verfasser darstellt, doch ziemlich consequent und namentlich recht anschaulich gedacht. Dagegen tritt er sogleich wieder mit sich selbst in Widerspruch, sobald er darauf ausgeht, die Entstehung der ihm so gehässigen „subjectiven Ideen“ zu erklären. Statt nämlich dieselben, wie er der eben entwickelten Ansicht gemäss consequenterweise gemusst hätte, ganz und gar als etwas Unmögliches zu bezeichnen — da ja, wie er mehrmals hervorhebt, das Subject schlechterdings nur in sich aufnehmen kann, was und wie es ihm die Objecte bieten —, leitet er dieselben, weil er ihrer nun einmal bedarf, um sich an ihnen die Sporen zu verdienen, aus der örtlichen Beschränktheit der Wahrnehmungsorgane ab, welche das Subject verhindere, die Entfaltung und fortschreitende Bewegung der Objecte in allen Momenten und Erscheinungen unmittelbar wahrzunehmen, und es nöthige, die so entstehenden Lücken in der Reihenfolge der Typen mittelbar mit Momenten aus ähnlichen Entfaltungen der Objecte auszufüllen, wobei denn das Subject fehlgreifen und sich mithin kein so sicheres Wissen, wie durch die unmittelbare Wahrnehmung verschaffen könne. An dieser Deduction ist zweierlei unbegreiflich, erstens nämlich, dass der Verfasser so naiv ist, den ersten Grund alles Irrthums auf die örtliche Beschränktheit der Wahrnehmungsorgane zurückzuführen, da er doch gerade die unmittelbare Wahrnehmung als die höchste und allein absolut-gültige Instanz bei Ermittelung der Wahrheit anerkannt wissen will; zweitens aber, dass der Verfasser eine Entstehung von Lücken überhaupt für möglich und eine Ausfüllung derselben für nöthig hält, da doch nach der Ansicht desselben die Wahrnehmung nothwendig eine stetige sein muss, insofern ja die Objecte unaufhörlich und in ununterbrochenem histo-

rischen Zusammenhange auf das Subject und dessen Organe einwirken; und da ferner diejenigen Objecte, welche auf das Subject nicht einwirken, für das Subject auch gar nicht existiren und mithin in demselben auch das Gefühl von Lücken und das Bedürfniss nach Ausfüllung derselben auf keine Weise erwecken können.

Noch offenbarer tritt der Verfasser mit sich in Widerspruch, wenn er, um zu beweisen, dass die mittelbare Wahrnehmung so lange kein sicheres Wissen gewähre, als sie nicht durch eine unmittelbare Wahrnehmung bewahrheitet werde, unter Anderem sagt: daraus, dass wir wahrgenommen hätten, dass alle vor uns lebenden Menschen gestorben seien, folge noch keineswegs, dass auch sämmtliche jetzt lebende Menschen sterben müssten, weil es ja möglich sei, dass in Bezug auf diesen oder jenen Menschen noch eine andere Wahrnehmung erfolge; sobald aber durch physiologische Wahrnehmung festgestellt sei, dass der Mensch nothwendig sterben müsse, weil sich das menschliche Leben nur in einem Cyclus bewege, welchen es früher oder später ablaufen müsse, nähmen wir auch den jetzt lebenden Menschen mittelst jener allgemeinen Wahrnehmung als ein dem Tode unterworfenes Individuum wahr. Sonderbar! Als ob jene physiologische Wahrnehmung vom Cyclus des Lebenslaufs, so lange sie eben nur Wahrnehmung ist, nicht ebenso gut durch eine andere Lügen gestraft werden könnte, wie die vom Sterben, und als ob uns nur überhaupt irgend eine blosse Wahrnehmung über etwas Anderes, als höchstens die bisherigen Thatsachen, Gewissheit verschaffen könne.

Aehnliche Widersprüche und Verwickelungen liessen sich in dieser ersten Abtheilung noch gar viele nachweisen; ich hoffe aber, die bisher mitgetheilten zeigen hinlänglich, wie der Verfasser fort und fort mit sich selber in Conflict geräth. Das Verlangen, neu und originell erscheinen zu wollen, verführt ihn denn auch, über eine ganze Reihe von Begriffen und Vorstellungen als über „subjective Ideen" den Stab zu brechen. So werden z. B. S. 42 und 43 die Begriffe Geist, Kraft, Expansion, Contraction, Repulsion, Attraction, Centripetal- und Centrifugalkraft, Polarität u. s. w., so wie auch die „Vernunft mit allen ihren Anhängseln," Verstand, Willenskraft, Urtheilskraft, innerem Gefühl, sinnlichen und sittlichen Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen, Instinct, Seele u. s. w. in Bausch und Bogen abgeschlachtet und von ihnen behauptet: „alle diese Begriffe lösen sich, wenn man sie in die Momente zerlegt, aus denen sie geformt worden sind, von selbst als durchaus unwahre, jeder Objectivität entbehrende Ideen auf." Der einzige Begriff, den er gelten lässt, ist der Begriff des Lebens und diesen substituirt er daher für alle jene verworfene Vorstellungen und Ideen, indem er die ihnen entsprechenden Erscheinungen nur für verschiedene Formen erklärt, in denen sich das Leben darstelle — nicht bedenkend, dass ja eben für diese verschiedenen Formen, wenn sie die Wissenschaft und Sprache klar unterscheiden soll, verschiedene Begriffe und Namen festgestellt werden müssen, und dass jene ihm so anstössigen Ausdrücke: „Geist,

Kraft u. s. w. nur als Beziehungen für die besonderen Modificationen des Lebens und des lebendig gedachten Seins gefasst worden sind.

Haben wir bisher nur die allgemeinen Prinzipien des Verfassers kennen gelernt, so gibt uns die zweite Abtheilung, welche von „dem materiellen Inhalt unseres Wissens“ oder „von der Entfaltung der Natur im kosmischen, tellurisch-anorganischen, organischen und psychischen Leben derselben“ handelt, Auskunft über die specielle Ausführung jener Prinzipien. Natürlich geht man an dieselbe mit der Erwartung, dass sie uns eine durch und durch nur auf Erfahrung und auf objective Wahrnehmung (im Sinne des Verfassers) gestützte Darstellung des Naturlebens bieten werde, und wenn man sich auch mit einer solchen vom höheren wissenschaftlichen und philosophischen Standpunkte niemals wird befriedigen können, so würde man ihr doch, wenn sie wirklich die hinlänglich sicher gestellten Ergebnisse der Erfahrung in klarer und zweckmässiger Anordnung zusammengefasst hätte, ihr Verdienst um Förderung der Empirie nicht haben absprechen können. Was aber erhalten wir statt ihrer? Ein buntes und willkürliches Durcheinander von Erfahrungen, Conjecturen, Hypothesen, Phantasiebildern und Hirngespinsten, in welchem zwar einzelne Partien recht interessante, und wenn man sie ihres meist bildlichen Gewandes entkleidet und auf den eigentlichen Inhalt zurückführt, auch richtige Vorstellungen enthalten, das aber in seiner Totalität nicht nur nicht dem philosophischen, sondern am allerwenigsten dem empirischen Standpunkte genügen kann.

Sogleich der erste Satz (§. 20) gibt uns hiefür einen Beleg. Denn wenn er darin sagt: alle uns wahrnehmbaren organischen und anorganischen Gebilde der Natur stellten ihre bestimmten Formen oder ihre festen, weichen und flüssigen Massen nur dadurch dar, dass die kleinsten Theilchen derselben, welche wir Atome und Molekule nannten, ein mehr oder weniger grosses Streben zeigten, sich wechselseitig anzuziehen oder zu cohäriren und in diesem Cohäsionsverhältnisse zu verharren, bis sie durch äussere Einwirkungen, welche jenes Anziehungsbestreben an Intensität überwägen, daraus getrennt würden:“ so führt er damit von vorn herein zwei Begriffe ein, die uns die objective Wahrnehmung durchaus nicht bietet, nämlich einerseits den Begriff von Atomen oder Molekülen, andererseits den Begriff eines diesen Atomen inwohnen sollenden Bestrebens. Beide Begriffe sind durchaus Produkte unseres denkenden Geistes. Noch kein Auge oder sonst ein Sinn hat ein Atom wahrgenommen, sondern immer nur eine stets noch theilbare, mit einem Anfange versehene Masse; kein Sinn kann ein Bestreben wahrnehmen, sondern er bemerkt immer nur die Bewegung der Masse, ja oft nicht einmal diese, sondern nur den Effect derselben; d. h. nicht das Anders-werden, sondern nur das Anders-gewordensein. Der Verfasser mengt daher sogleich in den ersten Satz seiner empirischen, objectiven Philosophie zwei der ihm so verhassten subjectiven Ideen, und er

scheint diess auch selbst gefühlt zu haben: denn er sucht seine Behauptung zu beweisen. Aber gerade, dass er einen Beweis nöthig hatte, dass er sogleich im ersten Anfange nicht ohne Schluss und noch dazu nicht ohne Rückschluss auskommen konnte, hätte ihn überzeugen sollen, dass er mit der blossen Wahrnehmung nicht zu Stande kommen könne, dass die Erkenntniss der Wahrheit nothwendig ein im Subject ruhendes Urbild des Wahren oder mit einem Worte die Idee der Wahrheit voraussetze, und dass die sinnliche Wahrnehmung nur dazu diene, diesem allgemeinen Urbilde immer neue Objecte zuzuführen, die es, wenn ihm gleich und entsprechend als wahr in sich aufnehme, oder, wenn ihm ungleich und widersprechend, als unwahr zurückweise.

Noch auffallender weicht der Verfasser von seinem Prinzipe ab, wenn er §. 25 auf die „sogenannten Grundstoffe der Naturkörper" kommt. Statt sich hier, wie es ein erklärter Empiriker doch müsste, bei denjenigen Grundstoffen zu beruhigen, welche die empirische Chemie bist jetzt als solche festgestellt hat, erklärt er gerade zu, es lasse sich vom philosophischen Standpunkte aus nicht annehmen, dass jene 50 Stoffe wirklich die letzten Urbestandtheile, Urstoffe und Elemente wären.

Freilich bezeichnet er hierbei, um seine Inconsequenz zu bemänteln, die Betrachtung vom philosophischen Standpunkte aus als „eine Zusammenstellung der bisherigen Erfahrungen;" die Gründe jedoch, welche er wirklich für seine Abweichung von der empirischen Chemie beibringt, laufen durchaus nur auf Gesetze hinaus, die nothwendigerweise ein Hinausgehen des denkenden Subjectes über die unmittelbare Beobachtung voraussetzen, ja welche z. Th. selbst nur als Folgerungen aus derselben Annahme, für welche sie hier als Gründe beigebracht werden, betrachtet werden können. So besteht z. B. der erste der hier angeführten Gründe in der Aufstellung des Gesetzes: Ein körperliches Gebilde könne kein Element eines anderen Gebildes sein, denn ein Element müsse sich, um aus einer Verbindung in eine andere Verbindung überzugehen, allenthalben frei bewegen können. Woher hat nun der Verfasser dieses Gesetz geschöpft? Aus der Erfahrung doch gewiss nicht, da ja eben die erfahrungsgemässe Annahme der 55 Elemente erst beseitigt und überwunden sein muss, ehe dieses Gesetz überhaupt aufgestellt werden kann. — Dieselbe Bewandniss hat es mit dem Gesetze, welches als zweiter Grund aufgeführt wird, dass nämlich die letzten Elemente als solche nothwendig in allen irdischen Gebilden gefunden werden müssten: denn ehe dieses Gesetz dem Verfasser auf seinem empirischen Standpunkte für wahr gelten darf, muss er zuvor auf empirischem Wege die 55 Elemente beseitigt haben, oder er lässt eben, sobald er es umgekehrt macht, seinen empirischen Standpunkt als einen haltlosen fahren.

Am entschiedensten sagt er sich von diesem Standpunkte los, wenn er als dritten Grund anführt: es lasse sich nicht annehmen, dass die Natur, welche allenthalben von so einfachen Prinzipien ausgehe, sich einer so grossen Menge von Elementen bedienen

sollte, um ihre Gebilde ins Leben treten zu lassen; es genüge vielmehr die Annahme zweier Elemente der irdischen Gebilde vollkommen, um die synthetischen und analytischen Erscheinungen dieser Gebilde zu erklären, ja die Erfahrung im Gebiete des Electro-Magnetismus liess sogar eine Annahme von mehr als zwei Elementen gar nicht zu, und nur bei der Annahme von zwei Elementen könnten alle Widersprüche, welche die Annahme von 55 Grundstoffen mit sich führe, befriedigend gelöst werden. — Was heisst das anders als: die Sätze der Erfahrung stehen mit einander im Widerspruche, d. h. wir können die verschiedenen, objectiv neben einander bestehenden Erscheinungen, welche die Wahrnehmung uns darbietet, mit unseren Denkgesetzen nicht in Einklang bringen; wir dürfen also schliessen, dass uns die Wahrnehmung betrügt, müssen uns daher über sie erheben und eine unseren Denkgesetzen, unseren „subjectiven Ideen" entsprechende Ansicht des Objects zu gewinnen suchen.

Es ist nicht zu verwundern, dass der Verfasser, nachdem er einmal den Boden der Empirie unter den Füssen verloren, immer weiter in das luftige Gebiet des subjectiven Philosophirens und Construirens hineingeräth und nach und nach über die verschiedenen Erscheinungen und Formen des physischen und psychischen Lebens eine Reihe von Ansichten und Hypothesen entwickelt, die an phantastischer Kühnheit und subjectiver Willkür selbst hinter den gewagtesten Speculationen der bisherigen Naturphilosophen nicht zurückbleiben, ohne dass ihnen darum ein gleicher Tiefblick, eine gleiche folgerichtige Entwickelung aus einem Prinzip heraus, eine gleiche Beherrschung des Stoffes — mit einem Worte, ein gleich wissenschaftlicher Werth nachgerühmt werden könnte. Wir können uns daher auch nicht veranlasst fühlen, den Ideengang des Verfassers noch weiter kritisch zu verfolgen, sondern müssen uns begnügen, nur noch ein flüchtiges Bild seiner empirischen Philosophie zu entwerfen.

Als irdische Elemente nimmt er, wie oben bereits angedeutet, zwei an: Als das eine gilt ihm der Sauerstoff; als das andere die sämmtlichen übrigen Stoffe, die er unter dem Namen „basisches Element" zusammenfasst. Beide Stoffe stehen sich polar gegenüber und haben ein Bestreben, sich geschlechtlich mit einander zu verbinden. Bei diesen Verbindungen, welche die übrigen Stoffe erzeugen und sich unter diesen als binäre, tertiäre, quaternäre u. s. w. Verbindungen wiederholen, fungirt der Sauerstoff, sofern er die Neigung hat, sich mit allen anderen Stoffen zu vereinigen, als das männliche oder negative, das basische Element dagegen, sofern es hiebei dem Sauerstoff mehr oder minder entgegen kommt, als das weibliche oder positive Prinzip. Diesen beiden irdischen Elementen steht als drittes das solare Element gegenüber, das in fortwährendem Kampfe mit ihnen begriffen ist, wobei sich der Sieg bald auf die eine, bald auf die andere Seite neigt. Es spielt hiebei etwa die Rolle einer Coquette, die

darauf ausgeht, dem Weibe ihren Gemahl, d. h. dem basischen Elemente den Sauerstoff, wieder zu entführen, und der Sauerstoff lässt sich auch wirklich von den Reizen der Verführerin verlocken, bis ihn die treue Ehehälfte — man erfährt nicht, ob durch pure Liebe oder mit polizeilicher Hülfe — den buhlerischen Schlingen wieder entreisst und sich aufs Neue in Liebe mit ihm vereinigt. Je nach den verschiedenen Stadien des Kämpfens, Siegens und Unterliegens erscheint hiebei die Coquette in sehr verschiedenem Lichte. Sofern sie noch nöthig hat, nach dem sich nicht sogleich ergebenden Ehemann ihre Netze auszuwerfen, erscheint sie als *electrisirend*; hat sie ihn jedoch glücklich für sich erobert, so erweist sie sich als ihn *warm haltend*, und endlich, wenn sie, wie Hagar von der Sahra, als gefährliche Friedensstörerin aus dem Hause gestossen wird, zieht sie in *Feuer* und *Flammen* wieder ab — natürlich, um ihre Intriguen immer aufs Neue wieder anzuspinnen. Dieselbe Geschichte wiederholt sich nun — nur unter verschiedenen Namen und Proportionen — auch in der organischen und psychischen Natur, und sie spielt sich mithin auch in das Gebiet der Kunst, des Staatslebens und der Religion hinüber. Das ganze uns umgebende Leben der Natur ist sonach weiter nichts, als ein sich ewig wiederholendes und unendlich sich fortspinnendes Familien- und Intriguenstück, mit interessanten Charakteren, romantischen Verwickelungen, frappanten Katastrophen, kurz allen den Ingredienzien, durch welche ein Stück anziehend und pikant gemacht werden kann; und wir selbst spielen dabei als Stücke der Natur natürlich nicht die blossen Zuschauer, sondern agiren, ohne dass wir's wissen und wollen, wie die Puppen im Puppenspiel, wacker darin mit, und hinter allem dem sitzt der allein darüber erhabene, transscendente und doch Alles leitende und lenkende, der unerforschliche, unbegreifliche und doch nicht übersinnliche, weil mittelbar darin wahrnehmbare Herrgott des Verfassers als Maschinenmeister und hat seine Freude daran, wenn sich seine Puppen recht tüchtig in seiner Welt herumtummeln, sich heute schlagen, morgen vertragen und nicht müde werden, das alte Stück mit ein paar neuen Decorationen immer wieder von vorn anzufangen.

Man sieht hieraus, dass sich der Verfasser die Welt, nachdem er die unbequeme Philosophie sammt der noch unbequemeren Empirie hinausgeworfen, recht gemüthlich und poetisch einzurichten weiss. Man könnte ihn daher wohl, wenn auch für einen schlechten Philosophen und noch schlechteren Empiriker, doch für einen leidlichen Dichter erklären — wenn nur nicht fataler Weise die Haupt- und Grundidee seiner Fictionen bereits längst in bester poetischer Form von einem wirklichen Dichter, nämlich von Göthe in den Wahlverwandtschaften, behandelt wäre. Der Verfasser wird sich also wohl nach einem anderen Mittel umsehen müssen, wenn er durchaus nach dem Rufe eines Originalgenies und epochemachenden Reformators verlangen sollte. Bei diesem seinem ersten Versuche ist es ihm mit seinem Neuerungseifer leider nicht besser ergangen, als den vielen Anderen, von denen Göthe sagt:

Wie sind die Vielen doch beflissen!
Und es verwirrt sie nur der Fleiss.
Sie möchten's gerne anders wissen
Als einer, der das Rechte weiss.

Richard Morning.

Anhang zum Vorhergehenden.

Die deutsche Vierteljahresschrift von Januar — März 1847 bringt einen Aufsatz von Herrn Dr. H. Vogel, worin derselbe, durch die Einladung des Herrn Professors J. H. Fichte zu einer Philosophenversammlung veranlasst, einen dringenden Zuruf an unsere Naturforscher ergehen lässt, um auch diese zur Förderung des grossen und wichtigen Zweckes einzuladen. Was den Herrn Dr. Vogel zu dieser begeisterten und begeistern sollenden That anregte, das ist besonders der von Herrn Professor Fichte ausgedrückte Wunsch, dass die Philosophenversammlung nicht die Erfindung (?!) neuer speculativer Systeme, sondern das Erkennen des objectiven Systems der Dinge zum Gegenstande ihrer Berathungen erheben werde. Herr Dr. Vogel gründet darauf die Hoffnung, dass diese „Versammlung eine Umgestaltung unserer so vielfach verachteten und dem Publikum unzugänglichen speculativen Philosophie in eine auf objectivem Erkennen beruhende und daher in ihren Grundzügen schon dem ersten Schulunterrichte anzupassende Volksphilosophie vorbereiten werde, die uns in unserer Zeit der fortwährenden und alle natürlichen und gesetzlichen Schranken durchbrechenden Aufregungen der ungebildeten Volksmasse mehr als je Noth thut." Es ist diess nicht zu bezweifeln, dass das beste Mittel gegen die Aufregung der ungebildeten Volksmassen die Einführung der Philosophie in den untersten Klassen der Volksschulen wäre, und die Anwendung desselben dürfte jedenfalls nicht minder würdig erscheinen, als die Versicherung Vieler, dass die Religion doch nothwendig sei, um das Volk in Schranken zu halten. Solche Ansichten muss man allerdings denen zu gut halten, die von Erfindung neuer speculativer Systeme sprechen und dadurch eine Einsicht in die Geschichte der Philosophie an den Tag legen, wie wir sie nicht mehr für möglich gehalten hätten. Es kann daher uns auch gar nicht überraschen, wenn Herr Dr. Vogel versichert, es komme, wenn die Philosophie das objective System der Dinge erkennen will, nicht bloss darauf an, die concreten Erscheinungen, welche uns die Natur darbietet, und welche unsere Naturforscher in den Gebieten der Naturlehre, Naturgeschichte, Anthropologie, Geologie, Chemie, Physiologie, inductiven Psychologie und Astronomie beobachtet, und deren Gesetze sie zum grossen Theile erforscht haben, zu erkennen und zu verbreiten, sondern es komme, da der bessere Theil der Menschen nicht bloss jene Erscheinungen, sondern auch den Grund derselben und das Verhältniss seiner eigenen menschlichen Erscheinung zu diesem Grunde kennen lernen will, auch darauf an, unsere Forschungen noch weiter zu erstrecken, als es bisher geschah, um auf demselben objectiven oder inductivem Wege, auf welchem wir zur Kenntniss jener Erscheinungen und ihrer Gesetze gelangt sind, auch den Grund oder die Elemente derselben bis zu einer Tiefe oder zu einem Gränzpunkte hin zu erkennen, der sich desshalb, weil über ihn hinaus alle objectiven Wahrnehmungsmomente aufhören, durch sich selbst oder objectiv, als die Gränze ausspricht, welche uns auf unserem menschlichen Standpunkte für unser Wissen oder objectives Erkennen vorgezeichnet ist, und über welchen hinaus jedes weitere Forschen auf dem Wege der Speculation und Dialektik von vorn herein vergebens sein muss, an welcher aber jeder Einzelne, der bei Erreichung dieser

Gränze sich in Bezug auf seine moralischen und religiösen Regungen nicht vollkommen befriedigt finden sollte, je nach seinem intellectuellen, moralischen und religiösen Bedürfen einen sogenannten Glauben anknüpfen könnte; es kann uns nicht überraschen, sagen wir, wenn, bei einer solchen Einsicht in die Geschichte der Philosophie, dieser Wissenschaft nur dasselbe Gebiet angewiesen wird, auf welchem sich die Naturforscher bewegen und ihr zugemuthet wird, auf das Orakel dieser Herren zu lauschen und von ihnen sich die Arbeit, wie man es mit den Handwerksgesellen zu thun pflegt, anweisen zu lassen. Herr Vogel merkt zwar wohl, dass bei der Versicherung von einer Grenze, welche uns auf unserem menschlichen Standpunkte für unser Wissen oder objectives Erkennen vorgezeichnet ist, man auch leicht in Versuchung gerathen könnte, an der Möglichkeit, den Grund oder die Elemente der Erscheinungen wahrhaft kennen zu lernen, überhaupt zu zweifeln; er weiss aber einem solchen seiner Sache feindlichen Zweifel mit dem Leichtgeschütze seines Geistes siegreich zu begegnen, mit der Bemerkung nämlich, dass es sich nicht annehmen lässt, dem Menschen sei bei seiner Erschaffung das traurige Loos auferlegt worden, ewigfort mit den Truggestalten seiner eigenen und fremden Ideen zu kämpfen und nie auf eine objectiv überzeugende Weise mit sich selbst einig zu werden über seine irdische Bestimmung und über sein Verhältniss zu den übrigen Gegenständen der Schöpfung und zu dieser selbst. Nun will es uns zwar scheinen, als wenn mit dem, was sich nicht annehmen lässt, das frühere Gebäude des Herrn Dr. Vogel zusammenstürzte: denn wie lässt es sich annehmen, dass unserem Wissen, wenn es bis zu einer gewissen Tiefe gelangt, eine Gränze vorgezeichnet ist, an welche jeder Einzelne nach seinem intellectuellen, moralischen und religiösen Bedürfen nur einen sogenannten Glauben anknüpfen kann, da es doch jedenfalls dem Menschen ein minder trauriges Loos sein könnte, nie auf eine objectiv überzeugende Weise mit sich selbst einig zu werden über sein Verhältniss zu den Gegenständen der Schöpfung und zu dieser selbst, als in dem Falle, wenn er sich mit einem sogenannten Glauben in seinem intellectuellen, moralischen und religiösen Bedürfen befriedigen müsste; ist ja die Sehnsucht des Menschen nach einer Gewissheit über sein Verhältniss zu den Gegenständen der Schöpfung minder stark, als die nach einer Gewissheit über das Verhältniss zu seinem Schöpfer; fühlte ja der Mensch im Allgemeinen sich nie darüber unglücklich, dass ihm die chemische Bereitung des Düngers vorenthalten war, wohl aber stets, wenn sein moralisches oder religiöses Verhältniss getrübt wurde? Es will uns diess zwar scheinen; aber Herr Dr. Vogel dürfte schwerlich auf solche Einwürfe eingehen, die über den Gränzpunkt einer objectiven Wahrnehmung hinausgreifen und von einem Gebiete aus unternommen werden, das der Naturforscher nicht mehr für das seine anerkennt. Wir wollen jedoch Herrn Dr. Vogel noch eine Frage stellen, selbst auf die Gefahr hin, von ihm nicht mehr gehört zu werden. Es ist ihm sehr um eine Philosophie zu thun, die im Stande ist, den fortwährenden, und alle natürliche und gesetzliche Schranken durchbrechenden Aufregungen der ungebildeten Volksmasse Einhalt zu thun, um ein richtiges Erkennen der objectiven Wahrheit, das in unserer bewegten Zeit der Masse des Volkes eben so sehr noth thut, als dem gebildeteren Theile des Publikums? — wird aber eine Philosophie, die sich nur mit dem Grunde oder den Elementen der Erscheinung beschäftigt, wähend sie Moral und Religion nur in das Gebiet der *subjectiven* Gestaltung oder der gläubigen Unterwerfung der *Einzelnen* unter ein historisches oder traditionelles Dogma verweist, nicht die Volksmasse, die jetzt mit Moral und Religion, als dem nur Subjectiven nach Belieben schalten und walten kann, mehr aufregen, alle natürliche und gesetzliche Schranken zu durchbrechen, oder glaubt Herr Dr. Vogel, sie etwa durch die Dampfkraft beschwichtigen zu können? Eine Probe seiner Einsicht in das Wesen der Speculation gibt Herr Dr. Vogel in Folgendem, das wir hier wörtlich wiedergeben. „Es erging uns bisher wie jenem Indianer, dem eine astronomische Uhr gezeigt wurde, und der (man sieht, er war ein geborener Hegelianer) in derselben den grossen Geist anstaunte, welcher offenbar ein grosses unsichtbares, in den geregeltsten Zeitabschnitten sich bewegendes Rad sein müsse, das die verschiedenartigen

Räder der Uhr zum Zweck einer der seinigen möglichst gleichkommenden geregelten Bewegung aus sich producirt habe, und der sehr erstaunt war, als man ihm erläuterte: dass alle die verschiedenen Räder der Uhr aus sehr einfachen, ihrer Natur nach zu einem ruhigen Nebeneinanderbeharren strebenden Stoffen beständen, welche auf der einen Seite durch das Element einer Feder aus ihrer Ruhe zur fortwährenden Rotation angetrieben, auf der anderen Seite aber durch ein ihrem ruhigen Beharren mütterlich zu Hilfe kommendes Element einer Spindel in ihrer Rotation in der Art aufgehalten würden, dass durch eben dieses in entgegengesetzter Richtung erfolgende Einwirken der beiden heterogenen Elemente auf ein drittes, in ihrer Mitte liegendes, verkörpertes, und bei all seinem Bestreben zum ruhigen Verharren doch leicht aufregbares Element alle die regelmässigen Erscheinungen hervorgehen, welche uns die Uhr darbietet." Herr Dr. Vogel hat gewiss Recht, wenn er behauptet, dass jener Indianer, der in der Uhr den grossen Geist anstaunte, ein Hegelianer gewesen sein müsse: denn als solcher zeigt er sich dadurch, dass er in allen Erscheinungen den Geist, den Logos wahrnimmt, der sich in ihnen offenbart. Nur das können wir uns nicht denken, wie derselbe sehr erstaunt gewesen sein soll, als man ihm erläuterte, dass die Uhr aus sehr einfachen Stoffen bestehe. Der indische Hegelianer hätte nach unserer Ansicht dem europäischen, reflectirenden Naturforscher antworten müssen: Ich danke Ihnen sehr für den Aufschluss, den sie mir da über den Mechanismus der Uhr geben, obgleich ich davon gleich anfangs, so viel ich als Nichtuhrmacher nöthig habe, mit meinem Auge wahrnahm; in den Stoffen und den Rädern als solchen finde ich Nichts, was mein Erstaunen erregen könnte, wohl aber in dem Geiste, in welchem diese ganze Uhr schon fertig war, bevor er noch ein Rädchen hatte, und der diese geistige Uhr, diesen Theil seines Geistes in dieser Maschine vergegenwärtigte. Sie forschen nach über die Gesetze, die den Stoff befähigen; das ist ganz nöthig und für die Fortbildung des Maschinenbaues fördernd. Aber ich bitte, stören Sie mich nicht, wenn ich den Gesetzen des Geistes und seinen inneren Bewegungen nachspüre. Wo ich Ihrer bedarf, werde ich Sie gewiss zu Rathe ziehen, thun Sie diess auch in Hinsicht meiner —; noch eine Bemerkung halten Sie mir zu gut: Machen Sie aus der Welt keine Uhr. — Nach dem Gegebenen dürfte es ziemlich überflüssig erscheinen, noch weiter auf den Aufsatz einzugehen; unsere Absicht war nur zu zeigen, wie wenig die Naturwissenschaft bis jetzt sich zum speculativen Denken erhoben hat und wie sie dennoch stolz auf dasselbe herabschaut, wohl auch mit ihm gemeinschaftliche Sache machen will, wenn es nur zuvor sich selbst verläugne und in ihre Dienste zu treten sich bereit zeigte! A. Adler, in Worms.

Druckfehler und Verbesserungen

zum ersten Heft des zweiten Bandes.

Seite 2 ist καὶ zu streichen.
" 98 Z. 13 v. u. lies als statt des
" 102 " 10 v. o. l. auf dem Fusse st. aus dem Flusse
" 103 " 15 v. o. l. Lehnwesen st. Lohnwesen
" 105 " 8 v. u. l. ihre st. ihm
" 158 " 16 v. u. lies und es st. um Es
" — " 1 v. u. sind die Worte: „Es gibt keine Objectivität, die frei ist" zu streichen.
" 159 " 18 v. o. l. soll für statt
" 160 " 5 v. o. l. weiss st. wüsste
" 163 " 25 v. o. l. er st. es
" 165 " 28 v. o. l. durchsetzend st. durchsehend
" 168 " 13 v. u. schiebe nach Vordergrund noch und ein
" 169 " 14 v. u. l. Durchdringung st. Durchsuchung
" 173 " 28 v. o. l. sie st. er

Bei L. Fr. Fues in Tübingen sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Jahrbücher der Gegenwart.

Herausgegeben

von

Dr. A. Schwegler,

Privatdocenten der Philosophie an der Universität Tübingen.

Jahrgang 1846.

12 Hefte. gr. 8. Preis: n. 14 fl., 8 Thlr 4 ngr.

Inhalt.

Januar.

Februar.

März.

April.

Mai.

Juni.

Juli.

August.

September.

October.

November und Dezember.

Januar 1847.

Jahrbücher

für

speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Noack.

ZWEITER JAHRGANG.

Drittes Heft.

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1847.

Inhalts-Verzeichniss.

I. Abhandlungen:

II. Kritiken:

Den *„Jahrbüchern für speculative Philosophie"* haben bis jetzt ihre Mitwirkung zugesagt die Herren:

Adler in Worms
Althaus, C., in Berlin
Bachmann in Jena
Bayrhoffer in Marburg
Beck in Kopenhagen
Benary, Ag., in Berlin
*Berner in Berlin
Bicking in Berlin
Bohne in Cassel
*Boumann in Berlin
Carriere in Giessen
*Cieszkowski, Graf v., in Berlin
Conradi in Dexheim
Dalmer in Halle
Danzel in Leipzig
Daumer in Nürnberg
Deinhardt in Bromberg
Droysen in Kiel
Feuerlein in Herrenburg bei Stuttgart
*Förster in Berlin
Formstecher in Offenbach
Fortlage in Jena
Frauenstädt in Kreuznach
*Gabler in Berlin
Genthe in Eisleben
George in Berlin
Geubel in Frankfurt a. M.
Gladisch, dermalen in Halle
*Glaser in Berlin
*Grossheim in Berlin
Grün in Paris
Günther in Bernburg
Hagen in Heidelberg
Hanne in Braunschweig
Harms in Kiel
Haym in Halle
Helfferich in Berlin
Henop in Altona
Hense in Halberstadt
Hiecke in Merseburg
Hillebrand in Giessen
Hinrichs in Halle
Holberg in Berlin
*Hotho in Berlin
Ideler in Berlin
Jung in Königsberg
Kahle in Berlin
Kapp, Alex., in Soest
Kapp, Chr., in Heidelberg
Kapp, E., in Minden
Kapp, Fr., in Hamm
Karsten, C. L., in Berlin
Köstlin in Tübingen
Kornbeck in Marbach
Lafaurie in Jena
Leonhardi, Frhr. v., in Heidelberg
*Lette in Berlin
Lindemann in München
Lintz in Berlin
*Märcker in Berlin
Märklin in Heilbronn
*Mätzner in Berlin
Marbach in Leipzig
Matthies in Greifswald
Mayer in Oldenburg
Meier in Tübingen
Mendelssohn, A., in Paris
*Michelet in Berlin
Möller in Nidda
Nagel in Bremen
Nauwerck in Berlin
Nees von Esenbeck in Breslau
Oppenheim in Heidelberg
Peipers in Mettman
Piper in Bernburg
Planck in Tübingen
*Puttkammer, von, in Berlin
Reichardt in Tübingen
Reiff in Tübingen
Reuschle in Stuttgart
Röse in Basel
Röstell in Marburg
Röth in Heidelberg
*Rötscher in Berlin
Rosenkranz in Königsberg
Ruge in Leipzig
Sachse in Stettin
Schärer in Basel
Schliephake in Wiesbaden
*Schmidt, Al., in Berlin
*Schmidt, Ed., in Berlin
Schmidt, Reinh., in Berlin
Schmidt in Cöthen
Schmidt in Erfurt
*Schulze, A., in Berlin
*Schultz, C. A., in Berlin
Schwarz in Ulm
Schwegler in Tübingen
Schweickhardt in Tübingen
Stahr in Oldenburg
Stephan in Göttingen
Susemihl in Heilbronn
*Temler in Berlin
Ulrici in Halle
*Vatke in Berlin
*Viebahn, v., in Berlin
Voigtländer in Berlin
Weber in Bremen
Weissenborn in Halle
Widenmann in Stuttgart
Wirth in Winnenden
Wittstein in Hannover
Zech in Tübingen
Zeising in Bernburg
Zeller in Bern
Zimmermann, Fr., in Büdingen
Zimmermann, G., in Worms
Zschiesche in Dössel bei Wettin.

☞ Die mit * bezeichneten Herren sind Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin, welche sich als solche durch ihre Redactoren, die Herren Michelet, Rötscher und Al. Schmidt, an den Jahrbüchern vertreten lässt.

☞ Zur gefälligen Beachtung

Da der Unterzeichnete seinen bisherigen Aufenthaltsort Worms verlassen und sich für die nächste Zeit nach Oppenheim begeben hat, so bittet derselbe, für fernere Sendungen, wofern dieselben nicht **franco zur Post** *an ihn befördert werden können, den* **Weg des Buchhandels** *und die Adresse der* **C. W. Leske'schen Verlagsbuchhandlung in Darmstadt** *zu wählen.*

Oppenheim in Rheinhessen, den 1. Mai 1847.

Die Redaction der Jahrbücher für speculative Philosophie.

Dr. Ludwig Noack.

XIX.

Wie H. Lindemann in München das Panner der Verbrüderung und Innung der Philosophen aufsteckt, und wie er in seiner Polemik gegen mich den Anfang dazu macht.

(Jahrbücher für speculative Philosophie. Erster Jahrgang IV. S. 108 — 127. Zweiter Jahrgang I. S. 17 — 72.)

Von

Professor Reiff

in

Tübingen.

Herr Professor Dr. Lindemann in München ist ohne Zweifel ein gutmeinender Mensch. Das gegenwärtige Schicksal der Philosophie liegt ihm sehr am Herzen; nicht bloss, dass sie draussen so viele Feinde hat, geht ihm nahe, sondern er hat es namentlich bitter zu beklagen, dass die gegenwärtigen Philosophen nicht sämmtlich Anhänger der Krause'schen Philosophie sind. Mir namentlich würde er, wenn ich stracks meinen bisherigen philosophischen Plunder über Bord werfen und mit vollen Segeln dem Hafen der Krause'schen Philosophie zusteuern würde, „ein herzliches Glückauf zurufen und mir gerne die philosophische Freundes- und Bruderhand reichen.“ (Jahrbücher für speculative Philosophie. Zweiter Jahrgang I. S. 72.) „Bei der höchst beklemmenden Sachlage, in welcher die Philosophie sich gegenwärtig befindet, sollte jeder Mensch glauben, müssten wir so sehr von der Nothwendigkeit einer gemeinsamen Wirksamkeit und einer innigen Verbrüderung durchdrungen sein, dass schon aus einer gewöhnlichen All tagsklugheit nicht leicht ein Einzelner von uns seine eigenen Wege

gehen wolle, sondern sich so eng wie möglich mit seinen Fachgenossen zu verbinden strebe“ (Jahrb. Erster Jahrg. IV. S.110). Aber nicht nur die ganz gewöhnliche Alltagsklugheit geht denen ab, welche ihre eigenen, d. h. nicht die von Herrn L. bereits hinreichend breit getretenen Krause'schen Wege gehen wollen, sondern Herr L. findet sich auch berufen, denjenigen, „welche in der Systemmacherei ihr Heil suchen,“ eine Lection aus der Moral zu geben. „Die Systematiker unserer Tage scheinen meist und vor allem nur einen ruhmvollen Namen und die damit zuweilen im Gefolge befindliche äussere Stellung zu erstreben,“ aber „der ächte Philosoph soll zwar ehrliebend, aber nicht ehrgeizig, noch viel weniger ehrsüchtig sein; aus Liebe und innerem Berufe soll er sich seiner begeisternden Wissenschaft weihen, als ein treuer Priester sich dem Dienste der Förderung und Ausbreitung der Wahrheit und Weisheit hingeben; dabei (d. h. indem er so als ein treuer Priester sich seiner Wissenschaft hingibt) soll er nicht vorerst seine Ehre und seine Wohlfahrt, sondern vor Allem (die Sorge für seine Ehre und seine Wohlfahrt darf er also doch in petto behalten) die erhabene Würde der Philosophie, das Wohl seines Volks und Zeitalters u. s. w. — ins Auge fassen.“ Herr L. hat schöne Grundsätze, er ist ja ein begeisterter Mann, doch finden wir sie etwas laxer Natur, wie er denn ja auch denen, welche ihre eigenen Wege gehen und dazu nur durch Ehrgeiz oder noch schlimmer, durch Ehrsucht getrieben werden, in Aussicht stellt, dass „sie, wenn sie unsere Wissenschaft bei einem gemeinsamen Anbaue in irgend einem Punkte bereicherten, weit sicherer ihren — freilich an sich immerhin unphilosophischen — Ehrgeiz befriedigen würden.“

Es soll durch diese Verbrüderung der deutschen Philosophen eine „allgemeine deutsche Philosophie“ zu Stande kommen. „Es ist Pflicht deutscher Philosophen, mittelst wechselseitiger Verständigungen über die Grundbegriffe der Philosophie*) und mittelst be-

*) So will Herr L. vorläufig zu dem Zwecke einer allgemeinen Verständigung über das Prinzip der Philosophie die philosoph. Zeitschriften benutzen und so diesen hochwichtigen Gegenstand für den mündlichen Austausch und die etwaigen Schlussfassungen in unseren jährlichen Versammlungen vorbereiten. Also eine Philosophenversammlung wird einmal das Prinzip der Philosophie decretiren! *Risum teneatis*!

stimmter Sonderforschungen — vorerst zu dem Ausbaue einer allgemeinen deutschen Philosophie beizutragen. Wie können wir verlangen, dass die Philosophen anderer Völker die deutsche Philosophie studiren, wenn wir deutschen Philosophen selbst nur eine Menge von deutschen Philosophien aber — keine deutsche Philosophie kennen?“ — Und diese allgemeine deutsche Philosophie, welche Herr L. in den deutschen Philosophien nicht zu erkennen vermag, weil er, wie er offen eingesteht, „den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht,“ *) wo haben wir sie? Soll sie erst in den „Schlussfassungen der Philosophenversammlungen“ gemacht werden? O nein! Wie uns Herr L. in seiner Kritik meines Prinzips auf's unzweideutigste versichert, dass das Krause'sche Prinzip das allein wahre sei, so wissen wir damit auch klärlich, dass alle Prinzip- und damit natürlich auch alle Systemmacherei längst hätte abgethan sein sollen, dass im Krause'schen System die künftige allgemeine deutsche Philosophie längst gemacht ist. Herr L. hat diess wenigstens mir vorerst im Vertrauen gestanden. Will R., sagt er von mir (2. Art. S. 72), wirklich eine allgemeine Philosophie der Gegenwart und Zukunft gestalten, so muss er vorerst nach klarer Erkenntniss Gottes streben, Gott als Sach- und Erkenntnissprinzip anerkennen, d. h. ich muss der Krause'schen Philosophie mich in die Arme werfen; diese ist fähig, die allgemeine Philosophie der Gegenwart und Zukunft zu werden; und Herr L. würde der „jährigen Philosophenversammlung“ den Titel einer eitlen, selbstsüchtigen Prinzip- und Systemmacherei ertheilen, wenn sie nicht diese allgemeine deutsche Philosophie als schon gemacht anerkennen wollte.

Herr L. thut mir die Ehre an, mich als „Mitarbeiter“ in die Philosopheninnung aufzunehmen. Aber er kann diess unmöglich im Ernste gemeint haben. Denn erst wenn ich mein System aufgegeben, wenn ich sein Schüler geworden, will er mir ja die philosophische Freundes- und Bruderhand reichen. Es ist daher natürlich, dass Herr L. die schönen Gesetze, welche er für die künftige Philosopheninnung aufstellt, auf sein Verhalten gegen mich anzuwenden, sich nicht entschliessen kann.

*) I. Art. S. 110. Auch wir sehen den Wald vor lauter Bäumen nicht; wir haben wohl viel und täglich erleben wir noch neue Philosophien, wir haben aber keine Philosophie mehr.

Herr L. schreibt seinen Gegnern vor, „begründete Widersprüche*) und auf die Sache hinzielende Einwürfe mit pflichtgemässem Gleichmuth zu ertragen." Ich entschloss mich daher aufrichtig, den begründeten Widersprüchen und auf die Sache hinzielenden Einwürfen, wie Herr L. verlangt, einen pflichtgemässen Gleichmuth entgegen zu setzen. Ich bin aber leider in dem Falle, meine Schwäche bekennen und gestehen zu müssen, dass diess mir nicht gelungen ist. Begründeter Widerspruch und die Sache treffende Einwürfe werden mir, auch ohne den Rath des Hrn. L. eingeholt zu haben, die gleichmüthige Stimmung nicht rauben; ich fühle mich einem Gegner gegenüber, mit dem es sich zu kämpfen lohnt. Ich habe Objecte des Denkens vor mir, ich habe einen wissenschaftlichen Gegner mir gegenüber, dessen Gründen ich Gründe entgegenzusetzen suche, und das ist für jeden die gleichmüthigste Beschäftigung von der Welt, weil das Denken der Natur der Sache nach jede affectvolle Erregung ausschliesst. Aber bei Hrn. L. finde ich dergleichen nicht. Nicht irgend eine Nöthigung zur Denkthätigkeit, welche immer gleichmüthig ist, sondern — dass ich es nur gestehe — verschiedene mehr oder minder ungleichmüthige Affecte sind es gewesen, welche seine Kritik in mir hervorgebracht hat. — Ich finde bei Hrn. L. einen kritischen Heisshunger vorherrschend, der in blindester Gier über meine Abhandlung herfällt, sie in lauter Stücke zerreisst und auf diese Weise in gleichem Maasse unverständig wie gehässig verfährt. Herr L. zerstückt Alles; er ist unfähig, den Mittelpunkt einer Ansicht zu fixiren, das Ganze, die innere Einheit der bekämpften Lehre zu erkennen, und in diesem Mittelpunkte den Gegner zu fassen, daher die Menge seiner unglaublich albernen Missverständnisse, wobei es freilich oft fast mehr den Anschein hat, als ob Herr L. absichtlich meine Gedanken verunstalte, um mich eines unredlich versteckten Atheismus beschuldigen zu können, worauf ich nachher zu sprechen kommen werde. — Den Mittelpunkt seiner Kritik bilden die aber- und abermals wiederholten

---

*) Der deutsche Sprachmeister, als welchen sich Herr L. für die künftige jährige Philosophenversammlung ankündigt, sollte doch wissen, dass „begründete Widersprüche" eine Ungereimtheit sind, und dass er begründeten Widerspruch hätte sagen sollen.

Krause'schen Sätze, welche er allemal da anbringt, wo eine eingehende Widerlegung zu erwarten gewesen wäre, und welche er mir gegenüber doch wenigstens hätte Anstand nehmen sollen, mir als zweifellose Wahrheit vorzupredigen, da er weiss, dass ich mich mit der Krause'schen Philosophie in einer wissenschaftlichen Kritik*) auseinandergesetzt habe. Wie er mit seinen Missverständnissen seinerseits recht anschaulich macht, wie wahr es ist, was er seinen „Fachgenossen" vorwirft, dass keiner eigentlich weiss, was der Andere will, so dass von einer gemeinsamen Arbeit zu einem Gesammtzwecke keine Rede mehr ist, ebenso gibt er damit, dass er statt einer Widerlegung mir die Krause'schen Sätze verspricht, ein recht anschauliches Beispiel von der „eiteln Verblendung in thörichter Selbstüberschätzung," welche der von ihm protegirten Verbrüderung der Philosophen gegenwärtig hemmend in den Weg tritt.

Diese thörichte Selbstüberschätzung des Herrn L., mit welcher er sich berufen glaubt, über eine Abhandlung sein Urtheil zu fällen, die er, wie es scheint, durchaus nicht hat sich zu eigen machen können, würde jedoch meinen Unwillen noch nicht erregen; ich kann ihm nur meine ganz unverholene Verwunderung darüber bezeugen, dass er so ganz in die Zauberkreise der Krause'schen Philosophie gebannt ist, dass ihm die Welt ausserhalb derselben mit Brettern vernagelt scheint, dass ihn ferner nicht einmal das z. Th. entschieden Komische seiner Missverständnisse zum Bewusstsein seines Missverstehens hat bringen können, und dass ihm selbst, nachdem er 30, sage dreissig, Gegengründe gegen mein Prinzip zur Welt gebracht, doch nicht ein Licht darüber aufgegangen ist, dass er sich über das Wesen desselben noch völlig im Unklaren befindet. Ich gestehe aber — ich bin gewohnt, mich auszusprechen, wie's mir um's Herz ist —, dass sich auch hier schon öfter der Affect des Unwillens mit eingemischt hat; je erstaunlicher und alberner die Missverständnisse des Hrn. L. sind, desto anmaasslicher geberdet sich sein Urtheil. Ich will unter

---

*) Herr L. wird wissen, dass ich alles Recht habe, aus gewissen Thatsachen zu schliessen, dass bei ihm diese wissenschaftliche Kritik böses Blut gemacht, und dass ich hierin die Ursache seines gegenwärtigen Verhaltens zu mir nicht ohne Grund zu suchen habe.

Vielem der Art Einiges herausgreifen. Im zweiten Art. S. 45 lässt sich Herr L. also vernehmen: „Der R.'sche Gott hat aufgehört, Gott zu sein und ist geworden, wie unser Einer. — Glücklicherweise für uns andere Menschenkinder und alle übrigen Wesen ist dieses doch nur eine subjective Meinung R.'s, die aller Gegenständlichkeit oder Objectivität entbehrt.“ Diess soll wahrscheinlich witzig sein, ist aber nichts als eine Unanständigkeit. Ich denke, die gute Sitte erfordert, bei wissenschaftlichen Gegnern Gründe vorauszusetzen und diese zu bekämpfen; diess allein ist Kritik. So sind denn auch meine Ansichten nicht als meine subjective Meinung, sondern vermöge ihrer Gründe, Gegenstände für Herrn L. als Kritiker. Aber Hr. L. kennt die Pflichten eines Kritikers nicht, er weiss gar nicht, was Kritik ist, das zeigt er in seiner ganzen Polemik gegen mich, die eben unter aller Kritik ist. Uebrigens ist, was Hr. L. mir hier zuschreibt, einfach gesagt, eine Unwahrheit, und es ist ja nur die Ansicht des Hrn. L., wie er selbst sagt, dass mein Begriff von Gott das endliche Wesen auf den Thron Gottes hebe. Wie mag er sich unterstehen, mir seine Ansicht von meiner Lehre als meine subjective Meinung zuzuschreiben? Ich werde nachher zeigen, auf welche stupide Weise Hr. L. meine Ansicht verdreht, um herauszubringen, dass das endliche Wesen R.'s vom Throne Gottes Besitz genommen. Ein anderes Beispiel der Anmaasslichkeit des Hrn. L., welches mit seiner Unwissenheit Hand in Hand geht, ist folgendes. „Ebenso falsch ist (bemerkt er S. 48) die R.'sche Behauptung, dass die übrigen Denker demjenigen endlichen Wesen Geist und Persönlichkeit zuschreiben, das mit sich einig sei und sich von sich selbst unterscheide; die Ehre, diese letztere irrige Grundwesenheit des Geistes und der Persönlichkeit entdeckt zu haben, wird wohl ausschliesslich dem Hrn. R. vorbehalten bleiben.“ Für's erste hat Hr. L. die Stelle, auf die seine Bemerkung geht, nach seiner Art verunstaltet. Die Stelle lautet so: „Gott ist, wird man sagen, Geist, er ist persönliches Leben. Was ist denn aber Geist, was ist Persönlichkeit? Doch jedenfalls — und das behauptet ihr selbst — dasjenige, was als mit sich einiges Wesen sich von sich selbst unterscheidet? Aber eben dieser Begriff, wenn er kein blosses Wort, sondern ein Begriff ist, passt nur auf das endliche Wesen u. s. f.“ Dass nun Hr. L. nicht weiss, dass die Hegel'sche Philo-

sophie diesen Begriff Gottes aufstellt, dass er Geist ist, indem er sich von sich selbst unterscheidet und dann Eins mit sich ist (er möge hierüber z. B. Religionsphilosophie 2. B. S. 228 2. Aufl. nachlesen), das ist traurig; aber widrig ist es, eine solche Unwissenheit mit einer solchen Anmaasslichkeit gepaart zu sehen.

Allein Hr. L. geht noch weiter. „Es bleibt, erklärt Hr. L. (2. Art. S. 50, die Stelle ist von ihm selbst unterstrichen), für R. kein anderer Ausweg übrig, als entweder mit derselben offenen Redlichheit Gott überhaupt zu leugnen, wie er den Geist und die Persönlichkeit Gottes leugnet, und sich offen mit **Feuerbach** zu verbinden, oder — sein ganzes bisheriges System fallen zu lassen.“ S. 47: „Also weg mit dem leeren Namen (Gottes), rein bei der Sache geblieben und geradezu das Dasein Gottes in aller Hinsicht geleugnet. Diese Anforderung ergeht an R.'s Redlichkeit (von mir unterstrichen) um so mehr, als er keinen Anstand nimmt, den Geist und die Persönlichkeit Gottes zu leugnen.“ Hr. L. beschuldigt mich hiermit, dass es nichts als baare Unredlichkeit sei, dass ich überhaupt noch den Namen Gottes gebrauche, dass ich, wohl wissend, dass meine Lehre atheistisch sei, diesen Atheismus absichtlich verstecke. Ich meine doch, man sollte Bedenken tragen, einen solchen Vorwurf auszusprechen, insbesondere wenn der Gegner doch einmal so redlich ist, die Persönlichkeit Gottes zu leugnen. Allein solche Bedenken haben die Leute vom Schlage des Hrn. L. nicht; sie fühlen keine sittliche Scheu, die Persönlichkeit ihres Gegners anzutasten; es kostet sie nichts, die schmählichsten Beschuldigungen gegen sie auszustossen. Woher weiss denn Hr. L., dass insgeheim der baare Atheismus meine Ueberzeugung ist, und dass ich nur unredlich genug sei, dasselbe nicht geradezu auszusprechen? Nicht wahr, Hr. L.! das wissen Sie nicht? denn sie sind ja kein Herzenskündiger; Sie können meine Ueberzeugungen nur aus dem, was ich drucken lasse, entnehmen; da können Sie mir allerdings nachweisen wollen, dass die Consequenz meiner Ansicht der Atheismus sei; aber dass Sie mir diese Consequenz als meine innerste Ueberzeugung zuschreiben, welche ich nur unredlich genug sei, nicht offen auszusprechen, das ist schändlich. Und ganz consequent ist es, dass Sie noch dazu einen Angriff auf meine Stellung als Lehrer der Philosophie machen. Sie

bemerken S. 71: „Sein (Hr. L. spricht von mir) ganzes Wirken würde (wenn ich Krause'aner würde) statt dass es jetzt vielleicht (!) absichtlos den jugendlichen Geistern den mitgebrachten Glauben an Gott und an das allweise Walten einer liebenden Vorsehung nimmt, insbesondere dadurch tausendfältigen Segen verbreiten, dass es die Ahnungen des Glaubens in klares wissenschaftliches Bewusstsein umwandelte und damit der Jugend die sicherste Lebensstütze für die Stürme der Gegenwart und Zukunft ertheilte. Auf dem bisherigen Gange kann die R.'sche Lehre nur immer zu Feuerbachs Ansichten gedrängt werden — unserer Zeit erstrebt jedoch ein klares Bewusstsein von Gott, und sträubt sich dagegen mit allen Kräften, der Gottlosigkeit und dem Atheismus zu verfallen.... Weil sich ein allgemeines Verlangen nach einer zeit- (!) und vernunftgemässen Gottinnigkeit und Kirche kund gibt, darum die Strebungen nach kirchlichen Verbesserungen, welche die Ansichten Feuerbachs und seiner Genossen mit der That selbst des Irrthums zeihen." — Ich frage Hrn. L., was hat er, der Kritiker, mit mir als Universitätslehrer zu schaffen? Wie kommt er dazu, nicht bloss meine wissenschaftlichen Leistungen wissenschaftlich zu prüfen, sondern ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass ich als Universitätslehrer die Jugend um ihren Glauben bringe, und zwar vielleicht absichtlos, also vielleicht absichtlich, — dass diese meine Wirksamkeit, welche auf Atheismns und Gottlosigkeit hinarbeite, mit den gegenwärtigen kirchlichen Bewegungen im Widerspruch stehe? Und wie schlau weiss der Mann dabei unter der Hand den Kirchenmännern seine Christlichkeit, seinen wohlthätigen Einfluss auf die Jugend anzupreisen! Es liegt ziemlich nahe, zu vermuthen, welche Motive dieser Denunciation zu Grunde liegen. Wahrlich schöne Aussichten für die künftigen jährigen Philosophenversammlungen, wo Herr L. nicht nur die Rolle des deutschen Sprachmeisters, sondern überdiess noch die Rolle des Denuncianten und Verketzerers übernehmen wird. Hr. L. spricht viel von der erhabenen Würde der Philosophie; weiss er nicht, dass er sich mit dieser Denunciation auf's gröbste gegen dieselbe versündigt hat? Weiss er nicht, dass, so lang es Philosophie gibt, die Untersuchung gerade über die höchsten Gegenstände frei bleiben muss, dass der Philosoph das Heiligthum der Freiheit der Untersuchung zu hüten hat, und dass er gegen sich selbst frevelt, wenn er dieses Heiligthum antastet?

— Man könnte Hrn. L. damit entschuldigen wollen, dass ihm die Fragen der Gegenwart völlig fremd sind, dass er nicht weiss, welcher wichtige Gegensatz neuerdings hervorgetreten, dass er nicht weiss, wie es sich darum handelt, dem Spinozischen Substanzbegriff, in welchem alles Endliche nur Accidenz ist, einmal in aller Bestimmtheit die Selbstständigkeit des menschlichen Wesens und des Endlichen überhaupt entgegenzustellen, und von diesem Begriffe aus den Begriff Gottes zu construiren; wenn er hiervon Kenntniss genommen hätte, so müsste er als Philosoph, dem die Freiheit der Untersuchung über Alles geht, die Möglichkeit einsehen und anerkennen, dass von einem dem seinigen entgegengesetzten Standpunkte doch wohl auch ein Begriff Gottes gebildet werden könne, der ein Begriff Gottes bleibt, auch wenn er nicht gerade der seinige ist. Aber die Unwissenheit und die Unfähigkeit, auch nur die Möglichkeit anderer Gesichtspunkte zu denken, kann da nicht entschuldigen, wo ein Mann, der Philosoph sein will, der damit die Pflicht auf sich nimmt, die Freiheit der Untersuchung offen zu lassen und dieselbe überall unbedingt zu achten, diese höchste Pflicht des Philosophen mit Füssen tritt und seinen Gegner als einen solchen, der schädlich auf die Jugend wirke und zwar absichtlich, als Atheisten und Gottlosen denuncirt.*) Hr. L. freilich hält es „für eine heilige philosophische Pflicht," irrigen Grundlehren angesehener Denker mit aller Bestimmtheit und wahrheitliebenden Freimüthigkeit dann entgegenzutreten, wenn daraus andere schädliche (von mir unterstrichen) Irrthümer hervorgehen, und sie einen gewichtvollen Einfluss**) auf Andere ausüben könnten." Er mag zu bedauern sein, dass die Begriffe über seine philosophischen Pflichten so verworren sind, dass er es als eine seiner Pflichten ansieht, den schädlichen Irrthümern

---

*) Hr. L. mag seine Gründe hiezu haben, aber die Männer des Kirchenglaubens, denen er sich hiemit angenehm zu machen wünscht, werden, wenn sie auch den Verrath lieben, den Verräther verachten.

**) Hr. L. spricht in diesem Zusammenhang davon, dass ich nicht mit Unrecht theils durch den in meinen Schriften entwickelten Scharfsinn, theils durch meine Persönlichkeit einen nicht unbedeutenden Einfluss auf einen Theil unserer Fachgenossen und meine Zuhörer ausübe. — Ich bekenne in aller Bescheidenheit, dass ich in Beziehung auf den Erfolg meiner wissenschaftlichen Bemühungen ganz allein auf meine Sache vertraue.

Anderer entgegenzutreten. Als Philosoph aber sollte er diess den Kirchenmännern von Profession überlassen; diesen theilen sich die Ansichten in heilbringende und nicht heilbringende oder schädliche. Aber des Philosophen Pflicht ist es, dieser engherzigen pfäffischen Beurtheilungsweise entgegenzutreten, für ihn sind entgegenstehende Ansichten nur Resultate wissenschaftlicher Untersuchung. Es ist die empörendste Anmaassung, wenn ein Mann, der Philosoph sein will, wie Hr. L., von schädlichen Irrthümern Anderer spricht, und es gibt keine widrigere Erscheinung, als diese Zwittergestalt eines Philosophen und Zionswächters.

Derselbe Hr. L. nun, welcher so mit mir verfährt, erklärt Art. I. S. 114: Wer, statt Gründe für oder gegen aufgestellte Behauptungen vorzubringen, sich absichtlich hinter persönliche Angriffe und lieblose Verketzerungen versteckt, der ist schon mit dieser That aus dem Kreise ächter Philosophen ausgeschieden und hat sich des ehrwürdigen Namens eines Philosophen und Wahrheitsfreundes völlig unwürdig gemacht, und hat damit auf's unzweideutigste sein eigenes Urtheil gesprochen.

In diesem Sinne also versteht Hr. L. „die freundliche Verständigung und redliche Versöhnung des bisher Widerstreitenden,“ welche er als unabweisbare Anforderung auch an die Philosophie der Gegenwart stellt; da haben wir die Moral, welche Hr. L. befolgt, indem er das Panner der Verbrüderung der Philosophen aufsteckt. So wird „in der brüderlichen Vereinwirkung, statt des bisherigen Unbeachtetlassens oder gar Anfeindens der Fachgenossen, auch bei uns Freundlichkeit und ein wohlwollendes Anerkennen der Strebungen und Leistungen des Andern treten.“ Freilich hat Hr. L. mich vorerst von dieser brüderlichen Vereinigung ausgeschlossen; wenn ich einmal Gott als Sach- und Erkenntnissprinzip anerkannt, wenn ich den immanenten Standpunkt, auf dem ich stehe, aufgegeben und in den absoluten transscendenten Standpunkt zurückgehe, dann wolle er mir, wie er sagt, seine philosophische Freundes- und Bruderhand reichen. Man sieht also, welches die *conditio sine qua non* der L.'schen Verbrüderung ist, und dass Hr. L. vermittelst dieser Verbrüderung einen eigentlichen philosophischen Terrorismus auszuüben gesonnen ist; alle nicht Lindemannianer sind ausser dem Gesetze. — Es ist nun freilich, wie die verehrliche Redaction der Jahrbücher mit Recht bemerkt, erstaun-

lich naiv, dass Hr. L. meint, ich werde, mir nichts dir nichts, ihm in die Schule laufen; aber dennoch habe ich Hrn. L. zu zeigen für nöthig gefunden, dass es vorerst noch vergeblich sein wird, mich, da ich den Bekehrungsabsichten des Hrn. L. noch nicht entsprochen habe, ausser dem Gesetze zu erklären, und dass er kein Recht hat, mich als solchen zu behandeln. Hr. L. hätte jedoch schon durch das Gefühl der Dankbarkeit, dessen er sich nicht entschlagen kann, sich zu einem andern Verfahren gegen mich antreiben lassen sollen. Er braucht (I. Art. S. 118) noch zu bemerken, „dass ihn um so weniger ein nichtgünstiges Gefühl gegen Herrn Reiff anregen soll, als er demselben persönlich wegen seiner warmen öffentlichen Empfehlung seiner „Lehre vom Menschen," der ersten aller bisherigen Empfehlungen, zu immer währendem Danke sich verpflichtet fühle." Man nehme diese Verpflichtung Hrn. L.'s zum Danke gegen mich mit dem Vorwurfe des unredlichen Versteckens der eigentlichen Ueberzeugung, mit der Anklage der Gottlosigkeit und des Atheismus, der Genossenschaft Feuerbachs und dem Weiteren, was sich Hr. L. gegen mich erlaubt, zusammen, und man wird nicht umhin können, Hrn. L. entweder über die tiefe Verdunkelung seines sittlichen Bewusstseins zu bedauern oder ihn einer nichtswürdigen Gleissnerei zu beschuldigen.

Hr. L. stellt 30 Gegengründe gegen meine Abhandlung über das Prinzip auf. Ich kann es nicht über mich gewinnen, seiner zerstückelnden Kritik nachzugehen, ich will nur einige Punkte herausnehmen, um dann seine Beschuldigung des Atheismus näher ins Auge zu fassen.

Ich gebe am Anfange meiner Abhandlung den Begriff an, welcher der Philosophie eigenthümlich ist, so dass sie in und mit demselben entsteht, um damit vorläufig das Ziel zu bezeichnen, auf welches wir in der Aufsuchung des Anfangs der Philosophie loszugehen haben. Ich bezeichne ihn als den Begriff des Unbedingten; die Nachweisung der Genesis dieses Begriffes, sage ich, ist auch die Begründung der Philosophie, setze aber hinzu, was sich jedoch von selbst versteht: diese Nachweisung wird zugleich den bestimmten Sinn geben, in welchem der Begriff des Unbedingten, der das Prinzip der Philosophie ist, genommen werden muss. Und es ist sehr natürlich, dass die vollständige Bestimmug des Anfangs der Philosophie erst das Resultat der Untersuchung sein sollte,

welches nur durch allmählig fortschreitende Bestimmung einer vorausgesetzten Thatsache gewonnen werden konnte. Diess aufzufassen, scheint nun über die Fähigkeit des Hrn. L. gegangen zu sein. Zuerst nämlich, so stellt er meinen Gedankengang dar (S. 31*), ist für mich das Unbedingte das Prinzip der Philosophie: dann das Unendliche, dann, weil wir die Idee des Unendlichen nur durch uus selbst gewinnen sollen, ist die Wissenschaft des Bewusstseins die erste Wissenschaft der Philosophie, dann wieder soll der Satz, dass das Bewusstsein die absolute Einheit der unendlichen Reihe der Wesen und zugleich Glied der Reihe ist, der an die Spitze der Philosophie zu stellende Grundbegriff sein, dann die Einheit oder Vereinheit (nein! sondern das Eine). „Das R.'sche Prinzip scheint sonach, bemerkt Hr. L., eine wahrhafte Schillereidechsen- oder Proteusnatur kundzugeben." Hr. L. hat offenbar nur die Worte gesehen und gelesen, da steht dieses Wort als Bezeichnung des Anfangs der Philosophie, dort dieser Satz u. s. f., aber von den Begriffen und dem Zusammenhang der Begriffe hat er nichts bemerkt. Es ist aber doch unverzeihlich von ihm, dass er Manches nicht gelesen hat, was er hätte lesen sollen. So scheint er nicht gelesen zu haben, was ich vorhin schon angeführt: die Nachweisung der Genesis des Begriffs des Unbedingten wird zugleich den bestimmten Sinn geben, in welchem der Begriff des Unbedingten genommen werden muss. Und da, wo ich den Begriff des Einen, das Resultat der Untersuchung, gewonnen, steht zu lesen: dieser Begriff (das Eine) ist der am Anfang geforderte Begriff des Unbedingten; denn wir denken in ihm das Bewusstsein, wie es in sich selbst im Ganzen ist und das Ganze in ihm, und wie das Ganze in Gott, dem absolut unbedingten Sein, ist. Dieser Begriff ist Prinzip der Philosophie. Doch nein! Hr. L. hat das Letztere gelesen, er citirt (S. 62): „Dieser Begriff ist der am Anfang geforderte Begriff des Unbedingten." Aber unmittelbar nach dieser Citation fährt er fort: „während nach 1 (seiner 30 Gegengründe) das Unbedingte, nach 3 und 5 das Unendliche, nach 9 der Satz, dass das Bewusstsein die absolute Einheit der unendlichen Reihe der Wesen und zugleich Glied der Reihe ist, Grundprinzip

*) Von nun an citire ich immer den 2. Art. der Abhandlung des Hrn. Professors Lindemann.

der Philosophie sein soll, wird hier das Eine dafür erklärt." Dem Verständnisse des Hrn. L. scheint daher auch nichts aufzuhelfen. Wenn ich sage: der Begriff des Einen sei der am Anfang geforderte Begriff des Unbedingten, so begreift Hr. L. nicht, dass der am Anfang hiernach als Forderung aufgestellte Begriff im Begriff des Einen erreicht ist, dass also beide Begriffe für mich nicht verschieden, sondern ein und dasselbe sind. Und dieselbe völlige Blödigkeit seines Sinnes spricht sich auch darin aus, dass er sagt, nach mir solle das einemal der Satz, dass das Bewusstsein die absolute Einheit der Reihe der Wesen und Glied derselben sei, für das Grundprinzip gelten, und dann werde wieder das Eine dafür erklärt. Allerdings bezeichne ich den angegebenen Begriff des Bewusstseins als den Grundbegriff, den wir an die Spitze der Philosophie zu stellen haben, aber setze auch sogleich hinzu, wie Hr. L. S. 30 selbst anführt: um denselben als solchen zu erkennen, bedarf es einer ausführlichen Erörterung, so dass ich den Grundbegriff der Philosophie in seiner vollen Bestimmtheit erst als Resultat dieser Erörterung aufstellen konnte, und ich habe es bestimmt genug ausgesprochen, dass jener Begriff des Bewusstseins im Begriffe des Einen, nur als weiter bestimmt, enthalten ist. — Wenn Hr. L. nicht zusammenhängend zu denken fähig, wenn er nicht im Stande ist, einen gegebenen Gedankenzusammenhang aufzufassen, so möge er sich künftighin, so schwer ihm diess auch gehen möge, jeder Kritik gänzlich enthalten; sie ist nicht seine Sache, denn ihre rechte Bedingung ist die Auffassung eines gegebenen Gedankenzusammenhangs.

Hr. L. zerstückt Alles, sein kritischer Eifer verbeisst sich ganz in die einzelnen Worte, und vergisst damit Alles Andere, womit das Einzelne in Zusammenhang aufzufassen ist; so geschieht es denn, dass er mir das Entgegengesetzteste zuschreibt, ohne dass er bemerkt, dass seine Polemik sich auf diese Weise selbst zerstört. — Da ich am Anfang (natürlich vorläufig) den Begriff des Unbedingten oder Unendlichen*) als den Grundbegriff der Philosophie angebe, so bemerkt Hr. L. S. 21: „Die Behauptung, dass der Begriff des Unendlichen das Prinzip des Philosophie sei, sei,

*) In wiefern ich beide Begriffe als identisch setze, konnte Hr. L. aus meiner Untersuchung abnehmen; dass Krause beides unterscheidet, gegen mich geltend zu machen, war ganz ungehörig.

weil zu allgemein und unbestimmt, doch nur theilweise wahr, indem nicht nur das Unbedingte und Unendliche, sondern die Wesenheit aller Dinge Aufgabe der Philosophie ist, und man von jedem Wesenlichen, insbesondere aber vom Standpunkte des Ich aus, einen Anfang der Philosophie erreichen kann.“ Man vergleiche hiermit, wie ich (S. 87 meiner Abhandl.) den Begriff des Einen, welches Prinzip der Philosophie, „der geforderte Begriff des Unbedingten“ ist, bestimme: wir denken in diesem Begriffe die ganze volle Wirklichkeit als Eine, in der Einheit Eines Begriffs, und haben in dieser Einheit Eines Begriffs den bestimmten Begriff des Geistes und seines Verhältnisses zu sich selbst als Gliedes des Ganzen und darin zum Ganzen, den Begriff des Verhältnisses des Ganzen zu Gott und damit zugleich den Begriff des Verhältnisses des Geistes zu Gott —; und man wird an diesem Beispiel den Werth der Kritik des Hrn. L. vollkommen zu würdigen im Stande sein. Doch zunächst wollen wir hier das uns merken, dass, wie Hr. L. S. 26 gegen mich bemerkt, „nicht wohl mit der Idee des Unendlichen die Philosophie zu beginnen sein möchte, sondern mit der Betrachtung des Ichs.“ Später aber (S. 62) fasst Hr. L. mein Prinzip fester in's Auge und da sieht er denn, „dass bei R. eigentlich auch nicht das Eine, sondern — das Bewusstsein oder der endliche Geist Prinzip ist,“ und Hr. L. macht hieraus die Anklage einer subjectiven Ichphilosophie, weil, wie er sagt, die R.'sche Philosophie eigentlich vom Bewusstsein oder dem endlichen Geist oder dem Ich ausgeht. — So mache ich das einmal nach Hrn. L. das Unendliche, und nicht das Bewusstsein, das anderemal nicht das Unendliche, sondern das Bewusstsein, und zwar den endlichen Geist zum Prinzip; so gedankenlos ist die Polemik des Hrn. L.

Steht es nun so bei Hrn. L. mit der Auffassung des Entwickelungsganges meiner Abhandlung im Ganzen, so werden wir erwarten dürfen, dass es mit der Auffassung des Einzelnen nicht besser bestellt ist.

Hr. L. sieht mir dabei genau auf die Finger: keinen Trugschluss, keine Beweiserschleichung lässt er durchschlüpfen; er deckt sie mit schonungsloser logischer Schärfe auf. Vorerst jedoch erlaube ich mir, eine Probe seiner Logik mitzutheilen. S. 32: „Wenn R. behauptet, nur dasjenige Wesen kann seiner selbst bewusst sein, welches Glied der Reihe der Wesen sei, so folgt, weil ja alle

Wesen Glieder der unendlichen Reihe sind, dass auch alle ihrer selbst bewusst sein müssen; mithin muss auch jedes Thier, jede Pflanze, jedes sogenannte unorganische Wesen, selbst jeder Stein u. s. f. seiner selbst bewusst sein. Das wäre jedoch eine Folgerung, die zuzugeben R. selbst Anstand nehmen würde." Ganz gewiss. Dass aber Hr. L. nicht Anstand nimmt, so zu schliessen, das setzt seine Logik sehr in Misscredit. Hr. L. schliesst hier nach der 2. Figur folgendermaassen:

Alle selbstbewusste Wesen sind Glieder der Reihe der Wesen,
Alle Steine sind Glieder der Reihe der Wesen,
Also: Alle Steine sind selbstbewusste Wesen.

Hr. L. weiss nicht, dass in der Art nicht geschlossen werden kann, dass (s. Lotze, Logik S. 169) aus der Gleichheit eines einzigen Merkmals kein Schluss auf das Verhältniss der beiden Begriffe, die dasselbe besitzen, gezogen werden kann, dass daher die erste Bedingung dieser Figur eine negative Prämisse neben einer positiven ist, weil aus dem Nichtbesitz eines Merkmals allerdings die Nichteinerleiheit des Begriffes, der es nicht besitzt, mit dem, der es besitzt, folgt. Steht es nun so mit der Logik oder (wie Hr. L. es nennt, der ja neuerdings eine Logik geschrieben hat), Denkkunde des Hr. L., so werde ich getrosten Muths den „offenbaren Beweiserschleichungen und Trugschlüssen," welche der denkkundige Hr. L. mir vorrückt, entgegensehen können; und ich werde mir wahrlich auch keine Mühe geben, mich aus diesen Trugschlüssen herauszuwinden. Es ist diess gar nicht nöthig, denn die Prämissen, auf denen seine Schlüsse beruhen, sind sämmtlich, und zum Theil recht alberne, Missverständnisse. — Ich stelle den Satz auf, dass die Vorstellung Vorstellung eines begrenzten Raumbildes sei und darin zugleich über diese Grenze hinausgehe, diess ist die Thatsache, von welcher ich ausgehe; indem die Vorstellung hinausgehe über die Grenze, höre sie auf, ein Objectives vorzustellen, denn ein objectiv-Vorgestelltes sei als solches ein begrenztes Raumbild; folglich wende sich das Vorstellen, indem es über die Grenze des vorgestellten Raumbildes hinausgeht, vom objectiv Vorgestellten auf sich selbst zurück, das Bewusstsein stelle nicht ein Objectives, sondern sich selbst vor. — Hier scheint nun nach Hr. L. doch ein offenbarer Trugschluss obzuwalten, eine Beweiserschleichung, *petitio principii*, wie der geneigte Leser

selbst bei Hrn. L. S. 23 das Nähere nachsehen möge. Er bestreitet mir den Satz, dass, indem die Vorstellung über die Grenze hinausgehe, sie aufhöre, ein Object vorzustellen, auf folgende Weise: Was aufhört, ein Gegenstand zu sein, das muss nothwendig ganz, also auch für sich selbst aufhören, es kann also auch in keiner Weise mehr vorhanden sein, also auch nicht in sich selbst zurückgehen. Dass hierbei von meinem Satze nicht die Rede ist, sieht der Leser selbst, und er mag sich mit mir höchlich verwundern, woher denn dieses L.'sche dictum kommen und was es denn eigentlich besagen möge. Hr. L. argumentirt weiter so: und die über die näheren Grenzen hinausgehende Vorstellung stellt dann immer ein Raumbild in weiteren Grenzen dar (vor), kann also gar nicht aufhören, eine begrenzte zu sein und einen Gegenstand abzubilden. Hr. L. weiss nicht, dass unser Vorstellen ganz spontan über jedes begrenzte Raumbild hinausgeht, und so dasselbe, ohne an einer gegebenen Raumreihe fortzulaufen, erweitert. Hätte er diess bedacht, dann hätte er sich wohl in meiner Argumentation zurechtfinden können. Allein Hr. L. findet, dass die Thatsache, von der ich ausgehe, bei dieser seiner schärferen Betrachtung — in ihr Nichts zurückfällt. Wir haben daher allen Grund, Hrn. L.'s Grösse zu bewundern, vor welcher die Sätze seiner Gegner in Nichts zurückfallen; Hr. L. vollzieht, wie weiland der grosse Fichte, Annihilationsakte; es ist jedoch nicht zu verkennen, dass den Annihilationsakten des Hrn. L. eine gewisse kleine Leidenschaftlichkeit zu Grunde liegt.

Meine Entwickelung geht weiter so fort. Das Bewusstsein geht in seinem Vorstellen, innerhalb dessen, dass es eine begrenzte Raumgrösse vorstellt, hinaus über die Grenze und erfasst darin sich selbst als den Akt der Zusammenfassung des unendlich Vielen; mit dem letzteren ist daher das erstere zugleich festzuhalten. Indem das Bewusstsein sich selbst als den Akt der Zusammenfassung des unendlich Vielen erfasst, ist es zugleich der Akt der Zusammenfassung einer begrenzten Raumgrösse; — d. h. es unterscheidet sich als Einheit des unendlich Vielen von sich selbst als die Einheit, die Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen. Diese Formel aber können wir nicht festhalten, denn der Akt der Zusammenfassung der begrenzten Summe des Mannigfaltigen, weil immer wieder über die Grenze

herausgegangen, und ebenso immer wieder in dieselbe zurückgefallen wird, geht in sich selbst in den Akt der Zusammenfassung des unendlich Vielen über (so wie dieser zurück in jenen), beide also sind nicht unterschieden, nicht auseinander gehalten. Diese Unterscheidung ist nur in dem Satze festgehalten: das Bewusstsein unterscheidet sich als Einheit des unendlich Vielen von sich als Nichteinheit desselben, so dass es in letzterer Beziehung schlechthin Nichteinheit ist, also überhaupt nicht Zusammenfassung des Mannigfaltigen, auch nicht eine begrenzte, denn diese geht als solche immer in die erstere über. Der Akt der Zusammenfassung des unendlich Vielen, indem er innerhalb der Vorstellung einer begrenzten Raumgrösse sich vollzieht, sofern nur wieder über diese hinausgegangen wird, vollzieht sich nicht wirklich, er strebt nur, sich zu vollziehen; dagegen in der inneren Selbstunterscheidung von der Zusammenfassung eines begrenzten Mannigfaltigen vollzieht er sich wirklich, das Bewusstsein erfasst eben darin wirklich sich als die Einheit des unendlich Vielen, indem es sich als solche von sich als Zusammenfassung einer begrenzten Summe unterscheidet, womit denn, wie gesagt, die weitere Bestimmung dieser Formel von selbst gefordert ist. — Mein Gedankenzusammenhang ist daher einfach folgender: In der Thatsache, von der wir ausgehen, (s. meine Abhandlung S. 83) strebt das Bewusstsein, in sich das Unendliche, die Totalität des Wirklichen zusammenzufassen, der Akt der Zusammenfassung des unendlich Vielen ringt hinaus über den Akt der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen, und strebt sich zu vollziehen, fällt aber eben darum immer wieder in denselben zurück. Aber indem er so über den letzteren hinaus strebt, erfasst er sich selbst doch als unterschieden, als frei von demselben, das Bewusstsein erfasst sich selbst als Einheit des unendlich Vielen, indem es sich als solche von sich selbst als Zusammenfassung des unendlich Vielen, d. h. wie die nothwendige nähere Bestimmung zeigt, von sich selbst als Glied des Ganzen unterscheidet, und damit sich als Glied des Ganzen bejaht, so dass (S. 83) jenes Streben, sich nur dadurch realisiren konnte, dass das Bewusstsein sich selbst als Glied in das Ganze der Wesen einordnet. Auf diese Weise allein erreichen wir den Begriff des Unendlichen, den Grundbegriff der Philosophie.

Hr. L. versteht diese Entwickelung ganz und gar nicht. Wie er meine Entwickelung im Ganzen nicht aufzufassen vermochte, so vermochte er noch weniger in das Einzelne derselben einzudringen. Diesem Unvermögen geht aber die Anmaasslichkeit seines Urtheils ganz parallel. Es soll sich auf einmal, so fasst Hr. L. die Sache auf, der Akt der Zusammenfassung ohne nähere Angabe der Gründe auch von sich selbst wegwenden. Die Stelle meiner Abhandlung, auf welche Hr. L. sich bezieht, lautet S. 72 so: Wir haben gesagt, das Bewusstsein, als in sich das Unendliche zusammenfassend, wende sich weg von allem objectiv Vorgestellten und denke darin sich selbst. Nun aber gehört der Akt der Zusammenfassung eines begrenzten Mannigfaltigen ebenso zum Bewusstsein, folglich wendet er (Druckfehler für: es, das Bewusstsein, nämlich, wie diess aus dem Zusammenhang sehr leicht zu erkennen ist) sich in seiner Reflexion auf sich selbst, worin es in sich selbst die Unendlichkeit ergreift, nicht bloss weg von dem Vorgestellten Object, das ausser ihm liegt, sondern von sich selbst (nämlich als Akt der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen, wie ja das Folgende unmittelbar sagt), d. h. es unterscheidet sich als Einheit des unendlich Vielen von sich selbst als der Einheit, der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen. — So, referirt Hr. L., so lasse ich meine Bestimmungen auf einmal, ohne nähere Angabe der Gründe, auftreten (er fährt fort) „und was noch merkwürdiger ist, indem es sich von sich selbst weg wendet, sich als die Einheit des unendlich Vielen von sich selbst als der Einheit, der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen unterscheiden. Dieses soll sich Alles wie von selbst verstehen, dabei aber doch ein strengwissenschaftliches Denken beurkunden.“ Ehe Hr. L. sich solche Urtheile erlaubt, möge er vorher in der Auffassung fremder Ansichten sich üben, er wird durch diese für ihn sehr nothwendige und sehr nützliche Uebung dann auch die für ihn sehr nothwendige „Bescheidenheit und Demuth“ lernen, welche ja nach ihm selbst das eigentliche Kennzeichen des ächten Wahrheitsfreundes sind.

Doch wir kommen nun zum Glanzpunkte der auf die Sache hinzielenden Einwürfe des Hrn. L., und der Leser möge mir erlauben, ihm denselben ganz und unverkümmert vor Augen zu

stellen. Hr. L. lässt sich hier also vernehmen S. 28: „Ebenso sonderbar ist die weitere, abermals nicht aus dem Vorhergehenden folgende und darum ebenfalls unerwiesene Folgerung, wonach aus der Unterscheidung des Bewusstseins als Akt der Zusammenfassung des unendlich Vielen von sich selbst als Akt der Zusammenfassung des begrenzten Mannigfaltigen die weitere Unterscheidung des Bewusstseins als Einheit des unendlich Vielen von sich selbst als Nichteinheit folgen soll. Der letztere Satz scheint offenbar die Folge einer Beweiserschleichung zu sein, indem plötzlich wie ein *deus ex machina* die Nichteinheit hervortritt. Suchen wir die Vordersätze des R.'schen Satzes auf, so scheinen sie folgende zu sein:

Wo etwas an die Stelle des Anderen tritt, da ist die Nichteinheit desselben (?):

Indem nun das Bewusstsein sich als Einheit des unendlich Vielen unterscheidet von sich selbst als Einheit des begrenzten Mannigfaltigen, so tritt an seine Stelle etwas Anderes (?):*)

Folglich ist auch das sich als die Einheit des unendlich Vielen von sich selbst als Einheit des begrenzten Mannigfaltigen unterscheidende Bewusstsein auch die Nichteinheit desselben.

Wir sehen sonach, dass weder die Vordersätze von R. erwiesen, noch seine Schlussfolgerung in strenger Form gezogen worden ist; dass somit der ganze Satz (das Bewusstsein unterscheidet sich als Einheit des unendlich Vielen von sich als Nichteinheit desselben) wenigstens als wissenschaftliche Folgerung von selbst als nichtig zusammenfällt, und dass somit auch die daraus gezogenen andern Folgerungen R.'s unbegründet sind." — Der denkkündige Hr. L. merkt doch selbst, dass es mit seinem Obersatze nicht ganz richtig steht; er versieht ihn desshalb mit einem Fragezeichen, und gewiss mit vollem Rechte. Es steht aber eben darum noch bedenklicher mit dem denkenden Theil des Hrn. L., weil sein Fragezeichen ihn nicht einmal zur Besinnung über den Aberwitz seiner Auffassung zu bringen fähig ist; und es gehört gewiss ein extremer Grad von „thörichter Selbstüberschätzung" dazu, dem Gegner solchen Aberwitz zuzutrauen, ohne dass dem Kritiker auch nur eine Ahnung davon entsteht, dass er seinen Gegner auf eine bedauer-

*) Die Fragezeichen macht Hr. L. selbst.

liche Weise missverstanden habe; aber ohne Zweifel nimmt Hr. L. den Maasstab, mit dem er seinen Gegner misst, aus sich selbst, und er kann zum Bewusstsein seiner Denkkraft nur dadurch kommen, dass er dem Gegner eine Stupidität zuschreibt, die er womöglich noch unter sich zu erblicken fähig ist.

Nachdem Hr. L. auf diese Weise sich entschieden blamirt hat, sollte ich eigentlich kein Wort mehr verlieren; ohnediess habe ich bis jetzt schon bitter genug empfunden, wie durchaus tädiös das Geschäft ist, der verworrenen Polemik des Hrn. L. nachzugehen. Ich habe auch keine Lust, hier die Krause'schen Sätze zu widerlegen, welche Hr. L. als an sich unfehlbar meiner Lehre vom Bewusstsein und anderem entgegenstellt, wobei denn Hr. L. mit der anmasslichsten Leichtfertigkeit behauptet, meine Sätze widerlegt zu haben. Ich will jedoch Ein Beispiel der Art herausgreifen, um auch in dieser Beziehung die Polemik des Hrn. L. zu charakterisiren. Das Bewusstsein besteht nach meiner Entwickelung darin, dass es sich als absolute Einheit der Reihe der Wesen von sich als Glied derselben unterscheidet, es besteht als Bewusstsein in diesem Unterscheidungsakte. Aber eben dieser Akt der Unterscheidung (dieser Akt des Bewusstseins) weiset an ihm selbst auf die indifferente Einheit dieser beiden Elemente hin, worin es ungeschieden ganz Einheit der Reihe und ganz Glied derselben ist; dieses Sein im Ganzen ist daher die Voraussetzung des Bewusstseins als solchen. Hierin liegt nun offenbar, wie ich diess in meiner Abhandlung selbst genau bestimme, ein doppeltes S e i n des bewussten Wesens ausgesprochen; indem es sich als unbedingtes von sich selbst als bedingtem unterscheidet, ist es in diesem Unterscheidungsakte ein freies unbedingtes Sein, das als solches sich von seinem Bedingtsein unterscheidet, aber indem es so unbedingtes Sein, d. h. Substanz ist, ist es wesentlich unbedingtes Sein, das ungeschieden zugleich bedingt ist, und ist auf diese Weise als Ein und dasselbe Sein ein gedoppeltes Sein, eine gedoppelte Substanz, und diess macht gerade den Grundgedanken aus, der meiner Wissenschaft des Bewusstseins, als System der Willensbestimmungen zu Grunde liegt. — Nun bemerkt Hr. L. S. 33: „Auch stellt uns R. die Einheit des bewussten Wesens mit sich als die nothwendige Voraussetzung desselben dar, als ob ein Wesen in irgend einer seiner W e s e n h e i t e n oder E i g e n s c h a f t e n vor-

ausgesetzt sein könne, und es nicht vielmehr der umgekehrte Fall wäre, dass die Wesenheit oder Eigenschaft ihre Voraussetzung an ihrem Wesen hätte.“ Bei Krause freilich ist die Einheit des menschlichen Wesens mit sich, von welcher er jedoch einen sehr unbestimmten Begriff hat, eine Eigenschaft, eine Wesenheit; Hr. L., der über Krause hinaus sich nichts denken kann, merkt nicht, dass sie diess bei mir nicht ist, nicht sein kann. Wer aber so meinen Begriff der nothwendigen Voraussetzung des Bewusstseins gründlich missversteht, der hat nicht die mindeste Ahnung von dem Wesen meiner Ansichten und hat durchaus kein Recht, über sie zu sprechen. —

Es handelt sich nun aber für mich, gegenüber der Polemik des Hrn. L., hauptsächlich um meinen Begriff von Gott, es handelt sich darum, die gehässige Anklage des Atheismus, oder die Zumuthung, dass ich so redlich sein solle, die mir bewusste Consequenz des Atheismus offen auszusprechen, in ihrer wissenschaftlichen Nichtigkeit und böswilligen Absichtlichkeit darzuthun.

Zuerst ein Wort über die Art, wie Hr. L. meinen Begriff der Totalität der Wesen auffasst; denn schon hier nimmt er Gelegenheit, auf meinen Atheismus hinzuweisen. Hr. L. citirt (S. 37, 38) aus meiner Abhandlung folgende Stelle: Es ist der Begriff der unendlichen Reihe einfachen Wesen, den wir somit aufstellen, einer unendlichen Reihe, einer actu unendlichen. Ein jedes Glied enthält als einfaches, in sich selbstständiges, in sich vollendetes Sein in sich das Sein aller andern; so gewiss also jedes als in sich vollendet gedacht wird, so gewiss wird auch die Reihe als in sich vollendet gedacht. Wir haben also hiermit den Begriff der Totalität der Wesen, welche vor und unabhängig vom Bewusstsein ist, d. h. den Begriff der Totalität des Realen an sich. So sind wir, vom sinnlichen Vorstellen ausgehend und dasselbe, wie es in der aufgestellten Thatsache sich darstellt, bestimmend, zum Begriff des Realen an sich gelangt u. s. f. — Hierüber lässt sich Hr. L. also vernehmen: „Weil ein jedes Glied „als in sich vollendetes Sein in sich das Sein aller anderen“ enthält, so wird daraus auf die vollendete Reihe der Wesen oder auf ihre Totalität oder Allheit gefolgert; wohl gemerkt, aus der Vollendetheit des Einzelwesens wird also auf die Vollendetheit der ganzen Reihe derselben geschlossen. Wir haben sonach einen Schluss aus dem Theil auf

die Allgemeinheit oder einen sogenannten Inductions- oder Fallerschöpfungsschluss, der nur als Wahrscheinlichkeitsschluss anzusehen ist. Mit Wahrscheinlichkeitsschlüssen darf man jedoch kein philosophisches System aufbauen wollen!"

Hr. L. begeht hier vorerst eine grobe Verwechslung. Wenn ich so schliessen würde, wie er mir beimisst, so könnte ich nicht auf die Vollendetheit der Reihe als Reihe schliessen, sondern ich würde nur von der Vollendetheit eines einzelnen Gliedes auf die Vollendetheit der übrigen einzelnen Glieder der Reihe schliessen, das wäre ein sogenannter Fallerschöpfungsschluss. Einen solchen Schluss brauche ich nun gar nicht zu machen, denn ich gehe ja von dem Begriffe aus, dass jedes Glied als in sich vollendetes das Sein aller anderen (als eben solcher) enthalte. Und eben daraus schliesse ich auf die Vollendetheit der Reihe als Reihe; die Art, in der ich dann folgere, ist dem Hrn. L. ganz entgangen. Weil, so folgere ich, jedes Wesen in Einem als vollendet gedacht wird und als Glied der Reihe, so wird auch die Reihe nothwendig als vollendet gedacht. Ich habe diese an sich sehr einfache Folgerung in meiner Abhandlung über Krause's Philosophie (Jahrbücher der Gegenwart. Febr. 1845. S. 146), welche Hr. L. gelesen haben wird, näher analysirt. „Hat man, sage ich hier, den Begriff einer Reihe von Wesen, deren jedes unbedingt ist und bedingt in Einem, so heisst diess mit anderen Worten: jedes Wesen ist in Einem schlechthin in sich vollendet und Glied der Reihe; vermöge dessen, dass es Glied der Reihe ist, kann ich das einzelne nur setzen mit der Reihe; so gewiss ich also jedes Wesen als Glied der Reihe schlechthin setze, so gewiss ist damit die Reihe schlechthin gesetzt, d. h. als vollendete, als Totalität." Denke ich ein Wesen immer nur bloss als bedingt durch ein anderes, so dass es nur ist, wenn ein anderes ist, so entsteht somit der Progress ins Unendliche, die endlose Reihe; setze ich aber jedes, wie ich muss, eben so als unbedingt, wie als bedingt durch andere, so ist darin nothwendig auch die Reihe als actu unendliche gedacht. Hr. L. mag daher einsehen, dass er mit seinem Fallerschöpfungsschluss nur gezeigt hat, dass er die Sache, um die es sich handelt, gar nicht gefasst hat. Er deutet nun aber schon von hier aus auf meinen Atheismus hin, indem er sagt: Die Allheit der Dinge wird nicht durch den von R. angegebenen Wahrscheinlich-

heitsschluss; sondern erst mit und in der Anerkenntniss Gottes als des Grundprinzips der Dinge gefunden. Diess ist nun zunächst bloss eine Krause'sche Versicherung des Hrn. L., und als solche von mir gänzlich zu ignoriren; denn ich habe es hier nicht mit der Ansicht des Hrn. L., sondern mit seinen Gegengründen zu thun, und ich wüsste nicht, woher er das Recht hätte, seine Ansichten als Gegengründe gegen die meinigen geltend zu machen, obgleich er in der Regel dieses Recht usurpirt. Da nun aber Hr. L. hier mit seinen Lesern insinuirt, dass ich Gott nicht als Grundprinzip der Dinge anerkenne, so finde ich hier nöthig, das eigenthümliche Wesen meines Standpunkts auseinanderzusetzen, um von vorn herein den Leser in den Stand zu setzen, sich über die Anklage des Atheismus, welche Hr. L. gegen mich ausspricht, ein richtiges Urtheil zu bilden.

Ich gehe aus vom Begriffe der Selbstständigkeit des Endlichen als solchen; in diesem Begriffe sind von selbst alle weiteren Begriffe enthalten, die ich aufstelle. Es ist klar, dass, wenn das Endliche als Endliches selbstständig ist, es in seiner Selbstständigkeit oder Unbedingtheit auf positive Weise zugleich bedingt sein muss; d. h. es ist als ganz unbedingtes ganz bedingt durch anderes. Das Andere, von welchem es so schlechthin abhängig ist, ist eben damit schlechthin selbstständig; aber das Erste (welches wir hier als Ausgangspunkt nehmen) ist auch, weil es als ganz unbedingt ganz bedingt ist, durch sich selbst so abhängig vom Anderen, und das Sein des Anderen ist auch umgekehrt durch das Sein des Ersten gesetzt, und wir haben hiermit den Begriff der gegenseitigen Bedingtheit der Wesen, d. h. den Begriff des Verhältnisses des endlichen Wesens zu endlichen Wesen, den Begriff der Reihe der endlichen Wesen, deren jedes in seinem selbstständigen Sein das selbstständige Sein der anderen enthält. In diesem Begriffe liegt nun aber auch schon der Begriff des Verhältnisses dieser Reihe des Endlichen zu dem über die Reihe hinausliegenden absolut unbedingten, in sich selbst vollendeten Sein, d. i. Gott. Und es kommt hiebei alles darauf an, dass der Begriff des Verhältnisses des Endlichen zum Endlichen genau geschieden werde vom Begriff des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen. Das Endliche ist abhängig immer nur vom Endlichen, denn seine Abhängigkeit, seine Bedingtheit liegt ganz in seiner Unbedingtheit,

und dasjenige, zu welchem es im Verhältniss des Bedingtseins steht, ist desshalb nothwendig wieder durch es selbst bedingt und von ihm selbst abhängig. In seiner Bedingtheit für sich genommen kann also nicht das Verhältniss des Endlichen zu Gott liegen, sie muss vielmehr in seiner Unbedingtheit liegen, die ihm als endlichem Wesen zukömmt, d. i. die zugleich sein Bedingtsein durch andere endlichen Wesen enthält. Und so ist es denn auch. Denn gerade darin, dass es als unbedingtes, also durch sich selbst abhängig ist von der Reihe der endlichen Wesen, darin, dass es als ganz unbedingtes ganz bedingt ist, dass es so als Endliches ist und bleibt, ist es über sich selbst als Endliches hinausgehoben und Eins mit dem absolut-unbedingten Sein und daher eben darin auch von demselben als Endliches geschieden, d. h. darin, dass das Endliche als solches, als Glied der Reihe der endlichen Wesen, durch sich ist, ist es durch das über das Endliche, über die Reihe der endlichen Wesen schlechthin erhabene, in sich selbst vollendete, d. h. göttliche Sein. So schliesst der Begriff des Endlichen den Begriff des Unendlichen in sich, so dass jener nicht ohne diesen kann gedacht werden, obwohl der Begriff des Unendlichen den Begriff des Endlichen nicht in sich schliesst, so gewiss das Unendliche das absolut unbedingte Sein ist, welches als solches nur seiner selbst zur Existenz bedarf. —

Auf diese Weise construire ich vom Begriff der Selbstständigkeit des Endlichen aus den Begriff Gottes, und ich glaube damit einen ebenso einfachen, als exacten Begriff des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen gefunden zu haben; und (S. 88 meiner Abhandlung) „es ist klar, dass man nicht vom Endlichen, Bedingten abspringen und zum Begriff des Unbedingten übergehen könnte, wenn man nicht im Begriff des Endlichen schon den Begriff des Unbedingten hätte.“ Um jedoch diese Construction des Begriffs Gottes richtig zu fassen, muss man wohl bemerken, dass im Begriff des endlichen Seins, von welchem sie ausgeht, ein doppeltes Sein*) enthalten ist, das unbedingte, selbstständige Sein, das ebenso schlechthin bedingt ist, und das absolut unbedingte Sein; wir haben im Begriff der endlichen Substanz (denn

*) S. 77 meiner Abhandlung ist statt: hierin liegt nun unmittelbar ein doppelter Sinn, zu lesen: — ein doppeltes Sein.

unbedingtes Sein ist Substanz) den Begriff der endlichen Substanz und der unendlichen Substanz, so dass jene, indem sie als endliche durch sich ist, eben darin, also vermöge ihres ganzen Seins, durch die unendliche Substanz ist. Wenn ich also (S. 77) mich so ausdrücke: das endliche Wesen ist in seiner Selbstbejahung als endliches, als Wesen, das ganz unbedingt und ganz bedingt ist, — indem es als solches ist und bleibt, zugleich über sich selbst hinausgehoben, ist das absolut unbedingte Sein; so kann ich natürlich das absolut-unbedingte Sein nicht als ein blosses Prädikat des endlichen Wesens aussagen wollen, denn das absolut-unbedingte Sein ist eben als solches nicht an einem anderen, sondern ist die absolute Substanz selbst; und es ist eben dabei nur was ich ausdrücklich sage, auch ausdrücklich festzuhalten, dass das Endliche, in seiner Selbstbejahung als Endliches, indem es als solches ist und bleibt, zugleich über sich selbst hinausgehoben und so das absolut-unbedingte Sein ist. Es ist also im Begriffe der endlichen Substanz, indem diese als endliche sich selbst bejaht, zugleich der Begriff der unendlichen Substanz so enthalten, dass, indem die endliche Substanz als solche durch sich ist, sie darin durch die absolute Substanz ist. Im Begriffe des Endlichen ist der Begriff des Unendlichen als Grundes des Endlichen enthalten. Dieser Satz liegt klar und unzweideutig in meinen Prämissen, wie ich denn denselben S. 78 deutlich genug ausgesprochen habe. . . . . .

Aber wir haben aus den aufgestellten Sätzen noch weitere nothwendige Folgerungen zu ziehen. Steht das endliche Wesen nur darin in einem Verhältnisse zu Gott, dass es — wir wollen diesen einfachen Ausdruck gebrauchen — ganz unbedingt und ganz bedingt ist durch andere endliche Wesen, so hat diess auch nothwendig für das Bewusstsein seine Geltung. Auch das bewusste Wesen, das Ich, der Geist, ist eben kraft seiner Selbstständigkeit, welche ungeschieden Eins ist mit seiner Abhängigkeit von den anderen endlichen Wesen, durch Gott als das über es schlechthin erhabene absolute Wesen. Aber in dieser Selbstständigkeit, welche ungeschieden Eins ist mit seiner Abhängigkeit, oder eben darin, dass es ganz unbedingt und ganz bedingt ist, ist es nicht Bewusstsein; denn da ist es ungeschiedene Einheit mit sich selbst, d. h. bewusstloses Sein. Bewusstsein dagegen ist nur da, wo ein Wesen

als unbedingtes sich unterscheidet von seinem Bedingtsein, wo es sich so in seinem Insichsein erfasst. Das bewusste Wesen, indem es in Gott, durch Gott ist, ist also nothwendig zugleich bewusstloses Sein, und vermöge dessen ist es ursprünglich in Gott; und nur, sofern dieses sein an und für sich bewusstloses Sein in's Bewusstsein tritt, weiss es sich in Gott. Es geht daraus hervor, dass nicht unmittelbar vom Bewusstsein als solchem, vom Begriffe des Geistes als solchen aus der Begriff Gottes gebildet werden kann, sondern nur vom Begriffe des bewusstlosen Seins aus, welches als die innere Grundlage, als die innere Voraussetzung des Bewusstseins selbst zu denken ist. Und von diesem Gesichtspunkte aus muss uns schon die Nothwendigkeit der Persönlichkeit Gottes in den Hintergrund treten; denn es ist kein Grund vorhanden, vom Begriffe des bloss Seienden, des Bewusstlosen aus den Begriff eines bewussten Gottes als Grundes desselben zu bilden. Und dennoch wird dadurch keineswegs der Begriff Gottes selbst aufgehoben. Ohnediess möchte ich wissen, wie der Begriff Gottes als eines individuellen Wesens (denn Individuum ist er doch, wenn er persönlich ist, ohne das würde man es mit seiner Persönlichkeit unmöglich ernstlich meinen können) und der Begriff des absolut Einen, der ebenso immer auch in der sinnlichsten Vorstellung von Gott mit enthalten ist, zusammengedacht werden können. — Es versteht sich ganz von selbst, dass wir eben nur vom Endlichen aus zum Begriffe Gottes gelangen können. Ist es denn nun gar nicht anders möglich, als vom endlichen Geiste als solchem unmittelbar auszugehen, und im Begriffe des endlichen Geistes den Begriff des unendlichen Geistes enthalten sein zu lassen, (denn es ist klar, dass nur auf diese Weise der Begriff eines persönlichen Gottes gebildet wird)? Können wir nicht hiebei den Geist, das Bewusstsein als solches hinwegdenken, vom Begriff des bloss seienden Endlichen ausgehen, um in ihm den Begriff Gottes als des absolut seienden Wesens und als Grundes der Reihe des endlichen Seienden zu denken, und wäre denn hiemit wirklich der Begriff Gottes schlechtweg aufgehoben? Aber in der That, wir dürfen das Bewusstsein nicht geradezu hinwegdenken, um den Begriff der Reihe des bloss seienden Endlichen und mit ihm den Begriff Gottes als des absolut unbedingten Seins zu bilden. Sondern, indem das Bewusstsein darin besteht, dass ein Wesen als

unbedingtes, für sich seiendes heraustritt aus seinem Sein im Ganzen, d. h. sich als unbedingtes von sich selbst als bedingtem unterscheidet, ist es darin nothwendig sich selbst als ungeschiedene Einheit des unbedingten und bedingten Seins vorausgesetzt, als bewusstloses, bloss seiendes Wesen; gerade darin also, dass wir den Begriff des Bewusstseins denken, denken wir nothwendig den Begriff dieser seiner Voraussetzung, und nur vermittelst dieser den Begriff Gottes, so dass wir diesen immer nur vom Begriff des bloss seienden, endlichen Wesens aus construiren können. Und wollen wir nur den Geist als selbstständiges endliches Wesen in Gott denken, so können wir ihn eben nur — es ist diess eigentlich *idem per idem* — als unbedingtes Wesen, das ungeschieden ganz zugleich bedingt ist, d. h. als bloss seiendes Wesen in Gott — als dem absolut seienden Wesen — denken, wobei denn freilich die weitere Frage sich erhebt, wie im Geiste dieses ursprüngliche reale Sein in Gott zum Sichwissen in Gott werde, eine Frage, welche in meiner Abhandlung ebenfalls Gegenstand der Betrachtung geworden ist. Hier sehen wir von dieser Frage ab, um mit allem Nachdruck darauf aufmerksam zu machen, dass unser Begriff von Gott mit dem Begriff der Selbstständigkeit des endlichen Geistes als endlichen von selbst gegeben ist. Und es ist natürlich, dass, wo die Idee der Selbstständigkeit des endlichen Geistes durchgedrungen ist, die Idee eines persönlichen Gottes ihr Interesse und ihre Bedeutung völlig verloren hat. Denn ihre eigentliche Wurzel (womit denn das vorhin über ihre Entstehung Gesagte nicht aufgehoben sein soll) ist doch das Gefühl einer absoluten Abhängigkeit von einer absoluten Macht; jener Abhängigkeit erscheint diese Macht von selbst als ein frei handelndes, somit persönliches Wesen. Wo dieses Gefühl einer absoluten Abhängigkeit von einer absoluten Macht verschwunden ist, da ist die Vorstellung eines persönlichen Gottes ohne Wahrheit, ohne Leben, sie ist nur das in der Reflexion festgehaltene, entseelte Produkt eines verschwundenen lebendigen Gefühls. Sobald der Mensch zum vollen Bewusstsein seiner Selbstständigkeit gelangt ist, sobald kann ihm sein Gott nur die Garantie seiner Selbstständigkeit sein; er kann für ihn nicht mehr die absolute persönliche Macht sein, von welcher er sich schlechthin abhängig macht, und indem er dabei als endliches, somit bedingtes Wesen seine Selbst-

ständigkeit behauptet, so hat er seine Selbstständigkeit eben als Glied des Ganzen der Wesen, nicht in der Losreissung von diesem Ganzen, und er ist als selbstständiges Wesen, das ungeschieden im Ganzen ist, d. h. als bloss seiendes Wesen in Gott, dem absoluten Sein. — Nur für eine oberflächliche Betrachtung kann dieser Begriff den Begriff der Religion aufzuheben scheinen. Religion ist keineswegs (s. meine Abhandlung S. 107) ein blosses Wissen von Gott, so dass das unmittelbare Object des Bewusstseins Gott wäre; sie ist das Wissen des Menschen von seinem Sein in Gott; sie ist das Zurückgehen des Bewusstseins in dieses sein ursprüngliches, von aller Reflexion und allem Wollen unabhängiges Sein, von welchem es als Bewusstsein sich nothwendig losreisst, um sich aber auch als Bewusstsein mit demselben wieder zu einigen, und dasselbe so als gewusstes und frei gewolltes zu besitzen, im Wissen und Wollen offenbar zu haben. Wo die sittliche Vollendung (die Seligkeit) das Ziel der Religion ist, da liegt auch nothwendig dieser Begriff derselben zu Grunde; da ist nicht Gott (als absolute Macht, von welcher wir schlechthin abhängig sind) das unmittelbare Object des religiösen Bewusstseins, sondern der Mensch, das Wesen des Menschen, wie dieses ewig in Gott ist, dieses Wesen soll in seinem Wissen und Wollen lebendig und offenbar werden. — In diesem Sinne ist nach meiner Ansicht die Religion das Wissen des Menschen von seinem Wesen, und es kommt hiebei sehr darauf an, wie dieses Wesen des Menschen und das Verhältniss des Wissens zu diesem Wesen bestimmt wird. Die Religion ist damit keineswegs eine blosse Illusion, in welcher der Mensch die empirischen Bestimmungen seines Bewusstseins in absoluter Form in einem objectiven Wesen vorstellt; sie ist Zurückgehen des Bewusstseins in sein wahrhaft reales, von ihm als Bewusstsein unabhängiges reines Wesen, um damit sein wahres, reales Sein in Gott, dem wahrhaft und absolut seienden, in sich als Bewusstsein offenbar zu wissen. Meine Lehre steht auf ganz anderem Boden, als die Feuerbachs; nicht diess ist Religion, dass das endliche Bewusstsein sich zum absoluten steigert, und sich selbst im Absoluten ausser sich erblickt, und nicht diess ist die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion, dass dieses Absolute als eine blosse Projection des Bewusstseins, welche an sich selbst keine Realität hat, und damit die Religion selbst als eine Illusion

erkannt wird; sondern Religion besteht darin und hat darin ihre unvergängliche, unzerstörbare Wahrheit, dass das Bewusstsein, indem es aufgibt, sich selbst zum Absoluten zu steigern und sich selbst zu vergöttern, sich selbst in seiner Endlichkeit als selbstständiges festhaltend, eben damit in sein reales Sein in Gott zurückgeht, um nichts zu sein, als das Wissen und Wollen dieses realen Seins in Gott. Das ist die Position zu jener Feuerbach'schen Negation, welche als solche ihr vollkommenes Recht hat, und nachdem ich mich bereits zur Genüge über dieses mein Verhältniss zu Feuerbach erklärt habe (Abhandlung über Krause's Philosophie, Jahrbücher der Gegenwart. 1845. Febr. S. 116), sollte Hr. L. ehrlicher Weise Bedenken getragen haben, mich durch die aufgebürdete Consequenz des Atheismus zu Feuerbach hinüberziehen zu wollen.

So wie nun aber keineswegs durch meinen Begriff von Gott der Begriff der Religion aufgehoben wird, so glaube ich, ist derselbe geradezu durch das Interesse der Metaphysik gefordert (vgl. meine Abh. S. 80, 81.) Die Metaphysik beruht auf dem Begriffe des dem Bewusstsein Vorausgesetzten, des Realen an sich (s. m. Abh. S. 82.) Sie ist der Begriff der Totalität des Realen an sich und kann daher, wenn sie dieses ihr Wesen bestimmt und streng festhält, nur den Begriff Gottes als des absoluten Seins bilden, in welchem die Totalität der realen, bloss seienden Wesen gegründet ist. „Wir haben (s. meine Abhandlung über Krause's Philosophie S. 147) so lange nicht den Begriff des Realen an sich, so lange die Welt eben auf das göttliche Bewusstsein bezogen, als gewusst von Gott betrachtet wird. Denn so ist die Welt nur im Bewusstsein, und es ist völlig gleichgültig, ob dieses als das göttliche vorgestellt wird oder als das menschliche." „Ihr müsst (Abhandlung über das Prinz. S. 80), um in diesen Begriff Gottes euch zu finden, objectiv denken; ihr müsst aufhören, alles bloss auf euer Ich zu beziehen, ihre müsst vom Ich, vom Bewusstsein abstrahiren, ihr müsst einsehen, dass dasselbe in sich selbst auf die von ihm unabhängige, ihm vorausgesetzte Totalität des Realen hinweist, diese Voraussetzung des Bewusstseins müsst ihr denken und in ihr Gott erkennen."

Hr. L., zu dem wir hiemit zurückkehren, ist weit entfernt, diese meine Begründung des Begriffs Gottes zu verstehen; er findet

(S. 49 Anm.) einen Widerspruch darin, dass ich von meinen Gegnern verlange, dass sie sich Gott und die Welt objectiv, unabhängig und abstrahirt vom Bewusstsein denken sollen, während doch mein eigener Gottbegriff in dem Begriffe des Bewusstseins und des bewussten endlichen Wesens enthalten sei. Hat Hr. L. nicht auch das Weitere in dieser (vorhin von mir selbst angeführten) Stelle, auf welche er sich hier bezieht, gelesen: ihr müsst einsehen, dass das Bewusstsein in sich selbst auf die von ihm unabhängige, ihm vorausgesetze Totalität des Realen hinweist, diese Voraussetzung des Bewusstseins müsst ihr denken und in ihr Gott erkennen? Hat er nicht S. 82 meiner Abhandlung gelesen? Hat er nicht gelesen, was er selbst S. 45 und 48 citirt? Nein, Hr. L., indem er so meine Darstellung auffasst, kann meine Abhandlung gar nicht gelesen haben, oder er hat sie nur mit sehr trüben Augen gelesen. Aber nur um so arroganter lässt sich Hr. L. hier wieder vernehmen. Er bezieht sich auf folgende Stelle meiner Abhandlung (S. 80): „Gott ist das absolut unbedingte Sein und als solches schlechthin einfach. Denn im Begriffe des endlichen einfachen Wesens, das als solches den Begriff aller andern als eben solcher enthält, d. h. als ganz unbedingt ganz bedingt ist durch die anderen, ist der Begriff des absolut unbedingten Wesens enthalten, welches somit als einfaches schlechthin in sich vollendet ist (nicht bedingt ist durch anderes). Dieser Begriff Gottes ist so alt, als die Metaphysik ist; er ist der eigentlich metaphysische Begriff (wie diess im weiteren, zum Theil vorhin von mir Angeführten näher erörtert ist).“ Hiezu bemerkt Hr. L.: „Weil im Begriffe des endlichen einfachen Wesens, das nach R.'s Ansicht die Begriffe aller anderen Wesen in sich schliesst, auch der Begriff Gottes enthalten sein soll, darum ist auch Gott absolut unbedingt und einfach!“ Hr. L. hat hier wieder die Hauptsache übersehen, dass im Begriffe des endlichen, bedingten einfachen Wesens, indem dieses als solches bleibt, der Begriff des unendlichen, absolut unbedingten einfachen Wesens (der absoluten Substanz) enthalten ist; oder vielmehr (denn diese Hauptsache ist in der von ihm angeführten Stelle selbst deutlich genug hervorgehoben) er hat diese Hauptsache absichtlich versteckt, um mir die Lehre zuschreiben zu können, dass das endliche, das menschliche Wesen Gott sei. Denn er fährt so fort: „Hier sieht man deutlich,

wie R. die tiefere Beziehung des Verhältnisses Gottes und des Menschen geradezu umkehrt; denn in dem endlichen einfachen Wesen meint R. das bewusste Wesen oder den Menschen, und dieser Ansicht zufolge ist nicht der Mensch gottähnlich, sondern Gott menschenähnlich. Der Mensch ist folglich das, was wir andere Menschenkinder gewöhnlich als Gott glaubten, und Gott ist ein menschenähnliches oder eigentlich ein Geschöpf unseres Bewusstseins. Und dieser in dem Begriffe des endlichen Wesens enthaltene jämmerliche Gottbegriff soll so alt sein, als die Metaphysik, soll der eigentliche metaphysische Begriff sein u. s. f.?" Soll ich nun auf so schmähliche Verdrehungen im Ernste antworten, welche nur ein widriges *compositum* aus Unverstand, Arroganz und bösem Willen sind? Soll ich dem Hrn. L. aber- und abermals wiederholen, dass er vorher fremde Ansichten richtig auffassen und „demüthig und bescheiden" sein, lernen sollte, ehe er über fremde Lehren zu urtheilen unternimmt? — Ich habe in meiner Abhandlung über die Krause'sche Philosophie nachgewiesen, dass in dem Begriffe von Gott, welchen derselbe aufstellt, nur das menschliche Bewusstsein zum absoluten gesteigert werde. Hr. L. hat diese Nachweisung nicht widerlegt, wie er denn auch meine Zurückführung der Krause'schen Philosophie auf Jakobi in dem bestimmten Sinne, in welchem ich dieselbe begründet habe, nicht widerlegt hat. Statt zu prüfen, zu widerlegen, gibt er mir den Vorwurf wieder zurück, dass nach mir Gott ein menschenähnliches Wesen sei; und nur um diesen Vorwurf mir wieder zurückgeben zu können, scheut er sich nicht, den klarsten und ausdrücklichsten Bestimmungen in's Angesicht hinein zu widersprechen. Demgemäss bindet er es mir als Widerspruch auf, dass ich verlange, man solle Gott und die Welt objectiv, unabhängig und abstrahirt vom Bewusstsein denken, um mir unterschieben zu können, dass Gott nach mir ein Geschöpf unseres Bewusstseins sei, während er anderswo (freilich einfältig genug) referirt, dass wir „nach R. den Begriff der Totalität der Wesen (und darin also auch den Begriff Gottes) vor und unabhängig vom Bewusstsein erhalten sollen." — Indem ich den Begriff Gottes als des absoluten Seins als den eigentlich metaphysischen Begriff bezeichne, geschieht diess in gerade dem Sinne, dass ich mit diesem Begriffe aufs entschiedenste der Vermenschlichung Gottes entgegentrete; und wer die Stellen meiner

Abhandlung, die ich oben angeführt, um auf die metaphysische Nothwendigkeit meines Begriffs Gottes hinzuweisen, gelesen hat, wird nicht umhin können, über die Frechheit des Hrn. L. sich zu verwundern, mit der er mir gerade das Gegentheil von dem, worauf ich wiederholt allen Nachdruck lege, aufbürdet.

Hr. L. versichert, die Lehre, dass in dem Begriffe des Endlichen der Begriff Gottes eingeschlossen sei, sei völlig unrichtig (S. 50); denn, versichert er, „in dem Endlichen als solchem kann selbst nur Endliches enthalten sein, und nicht im Begriffe des Endlichen oder des Theiles (!) liegt der Begriff des Unendlichen, d. i. des Ganzen, sondern vielmehr umgekehrt im Begriffe des Unendlichen und Ganzen liegt auch der Begriff des Endlichen als des Theiles. Dasselbe Verhältniss findet in Ansehung des Begriffes Gottes als des unendlich-unendlichen Wesens oder des Ganzen im höchsten Sinne des Wortes zu dem Begriffe des Endlichen statt." Ich habe auf solche Versicherungen des Hrn. L. keinen Werth zu legen, sie sind keine Widerleguug. Dass jedoch der Begriff des Theils nicht den Begriff des Ganzen enthalte, diess wird nicht leicht jemand annehmen, selbst wenn es Hr. L. versichert; und dass das Endliche ein Theil Gottes sei als des unendlichen Ganzen, mit diesem ganz rohen Pantheismus wird wohl Hr. L. ein Wesentliches dazu beitragen, dass „den jugendlichen Geistern der mitgebrachte Glaube an Gott und an das allweise Walten einer liebenden Vorsehung" nicht „genommen" werde. — „Auch nicht im Begriffe des Bewusstseins liegt der Gottbegriff eingeschlossen," bemerkt Hr. L., „wenn gleich in ihm der Gedanke Gottes und des Endlichen sich vorfindet; denn Bewusstsein ist nichts anderes, als klares Erkennen, — klares Erkennen ist aber geistiges Abspiegeln; so wenig in dem einen Menschen abbildenden Spiegel der Begriff des Menschen eingeschlossen liegt, so wenig in unserem Bewusstsein als solchem der Gottbegriff." Hr. L. führt uns hier in die Tiefen der Natur des Erkennens ein; es ist ein geistiges Abspiegeln; in der Anwendung dieses sinnreichen Bildes auf das Verhältniss des Bewusstseins zu Gott macht er das Bewusstsein zu einem blossen Spiegel und Gott zu einem sinnlichen Object, welches in demselben abgespiegelt wird, und es ist interessant, zu hören, dass nach Hrn. L. in unserem Bewusstsein, so wenig wie in dem einen Menschen abbildenden Spiegel der Be-

griff des Menschen der Gottbegriff enthalten ist; der Begriff Gottes kommt ganz von aussen in das Bewusstsein, den Geist, hinein, so wie durch einen sinnlichen Eindruck das Bild dieses Buchs im Auge entsteht, so entsteht durch einen Eindruck von aussen das Bild Gottes im Geiste. Hiernach mag man die Philosophie und namentlich die Christlichkeit der Philosophie des Hrn. L. beurtheilen, wenn man hinzunimmt, dass hier ihm Gott das unendliche Ganze ist, das aus den endlichen Wesen als seinen Theilen besteht, so verworren auch die Vorstellungen von Gott als einem sinnlichen Object, das sich in uns als Spiegel abspiegelt, und die pantheistische Vorstellung Gottes als des unendlichen Ganzen hier durcheinander gehen mögen. Hr. L. hat bei der Anwendung seiner Theorie der geistigen Abspiegelung auf das Verhältniss des Bewusstseins zu Gott, und in der Art, wie er daraus gegen meinen Begriff argumentirt, offenbar das Prädikat „geistig“ ganz vergessen, denn sonst hätte er nicht auf eine so klägliche Weise dagegen argumentiren können, dass in unserem Bewusstsein als solchem der Gottbegriff enthalten sei. — Wie Hr. L. übrigens sein „geistiges Abspiegeln“ näher denke, darüber hat er uns völlig im Dunkeln gelassen, und ich finde auch nicht nöthig, mich mit solcher leeren Spiegelfechterei weiter zu befassen. Ich bemerke jedoch so viel über die Sache. Hr. L. versteht mich nicht. Nicht im Begriffe des Bewusstseins *als solchen* ist für mich der Begriff Gottes eingeschlossen, sondern im Begriffe des Bewusstseins ist für mich zunächst der Begriff seines ungeschiedenen (bewusstlosen) Seins im Ganzen eingeschlossen, und in diesem der Begriff seines Seins in Gott, so dass es als Bewusstsein auf diese Weise darin besteht, sein Sein in Gott zu wissen. Und im Begriffe des Bewusstseins als realen, bloss seienden Wesens, sofern es als solches ungeschieden unbedingt und bedingt ist durch die andern Wesen als eben solche, im Begriffe des endlichen Wesens ist allerdings der Begriff Gottes eingeschlossen, so dass jenes nicht gedacht werden kann, ohne diesen. Diess habe ich nachgewiesen, und gegen diese Nachweisung gilt die Versicheruug des Hrn L. nichts, dass in dem Endlichen als solchem selbst nur wieder Endliches enthalten sein könne. Aber damit lehre ich keineswegs, dass das Endliche Gott sei, sondern — diess ist meine Bestimmung — im Begriffe des Endlichen *als solchen*, indem es *als Endliches* sich selbst bejaht, ist

der Begriff der unendlichen, über die Reihe des Endlichen hinausliegenden Substanz als Grundes des Endlichen enthalten. Und gewiss, wer diess leugnet, wer behauptet, dass das Endliche nicht den Begriff des Unendlichen, Gottes, in sich enthalte, dass es an sich selbst gedacht werden könne, ohne den Begriff Gottes, der ist Atheist und der allein ist wirklich Atheist. Das will nun Hr. L. freilich nicht sein, und er leugnet auch wirklich den von mir aufgestellten Satz nur um seines Pantheismus willen. „Vielmehr umgekehrt, im Begriffe des Unendlichen und Ganzen liegt auch der Begriff des Endlichen als des Theiles.“ Dass diess kein Pantheismus sei, das mag Hr. L. versichern, wir können auch annehmen, dass er es selbst glaube. Der Pantheismus besteht nach ihm (S. 44) übrigens nicht darin, wie ich seinen Begriff bestimme, dass im Begriffe Gottes zugleich der Begriff des Endlichen enthalten ist, sondern er lehrt kurzweg: „das All ist Gott und Gott ist das All,“ wobei der scharfdenkende Hr. L. nicht bemerkt, dass damit dasselbe, nur weniger bestimmt, gesagt ist. Dagegen bemerkt Hr. L., „der Theismus und Absolutismus lehren, dass alles Endliche in Gott, und Gott über allem Endlichen und zugleich in sich die Allheit der endlichen Wesen ist;“ und das soll nicht Pantheismus sein, es soll etwas Anderes sagen: Gott ist das All, und: er ist in sich die Allheit der endlichen Wesen; wie damit übereinstimme, dass Gott zugleich über allem Endlichen sei, das mag Hr. L. wissen. Hr. L. macht mir hiebei das merkwürdige Zugeständniss, dass ich „jetzt eine ähnliche Lehre (den Theismus oder Absolutismus) anzunehmen scheine,“ gegenüber von welchem Zugeständniss die Anklage des Atheismus sogleich als etwas bloss Gemachtes und Erkünsteltes erscheinen muss. Wenn übrigens Hr. L. bemerkt, dass ich jetzt eine ähnliche Lehre, wie den von ihm sogenannten Theismus, anzunehmen scheine, während ich in meiner Abhandlung über die Krause'sche Philosophie im Begriffe der Totalität der Reihe der Wesen einen Gottbegriff gefunden haben wollte, der seiner Ansicht nach selbst pantheistisch sei, so weiss ich nicht, ob H. L. meine Abhandlung über Krause mit der über's Prinzip wirklich verglichen hat; denn er hätte sonst leicht finden können, dass in beiden ganz auf dieselbe Weise derselbe Begriff von Gott aufgestellt wird. Die Sache ist aber die, dass es dem Hrn. L. früher in seiner Entgegnung gegen meine Abhandlung über Krause ge-

nügte, ohne alles nähere Eingehen in meine Bestimmungen zu versichern, dass nicht Krause, sondern ich Pantheist sei; jetzt genügt ihm diess nicht mehr, ich bin jetzt nach Hrn. L. Atheist, ungeachtet ihm, in naivem Widerspruche hiermit, das Zugeständniss entschlüpft, dass ich jetzt den Theismus anzunehmen scheine, so dass nach Hrn. L. derselbe Begriff von Gott Pantheismus, Theismus und Atheismus ist, zum Beweis, wie gänzlich haltungslos die Polemik des Hrn. L. ist. Und so erklärt er denn in demselben Zusammenhange, in welchem er sagt, dass ich jetzt eine dem Theismus ähnliche Lehre anzunehmen scheine (S. 45): „Der R.'sche Begriff Gottes hebt nicht nur den Pantheismus entschieden auf, wie er meint, sondern er hebt meiner Ansicht nach allen Theismus auf. Denn der R.'sche Gott hat aufgehört, Gott zu sein, und ist geworden wie unser Einer, das endliche Wesen R.'s hat vom Throne Gottes Besitz genommen." Hr. L. versteht meine Sätze nicht, oder verdreht sie absichtlich. Daraus, dass nach mir im Begriffe der Selbstständigkeit des Endlichen als solchen der Begriff Gottes enthalten ist, macht Hr. L., dass das Endliche Gott gleich sei; diese Bestimmung stelle ich, meint Hr. L. im Widerspruche damit auf, dass Gott, abgesehen vom Endlichen, seine vollendete Wirklichkeit in sich selbst habe, Gott müsse auf diese Weise vielmehr im Endlichen, und dieses das wahrhaft absolut unbedingte Sein sein. — Ich erlaube Hrn. L. dergleichen und noch alle für ihn mögliche Consequenzen aus meinen Sätzen zu ziehen; das ist seine Sache; dass er aber solche Dinge drucken lässt, das erweist seinerseits die „thörichtste Selbstverblendung," und ich wünsche ihm von Herzen, dass er bald von diesem Fehler geheilt werden möge, wenn sich mit ihm über solche Dinge soll ein vernünftiges Wort sprechen lassen. — Hr. L. meint: das Gott gelegentlich beigelegte absolut unbedingte Sein könne bei mir nicht ernstlich gemeint sein, einmal weil nur Einem Wesen das absolut unbedingte Sein zukommen kann, dann weil der Begriff Gottes im Begriffe des Endlichen enthalten sein soll. Wie das Letztere zu denken, habe ich schon besprochen, und Hr. L. mag, wenn es ihm möglich, sein Verständniss daran schärfen. Aber das Andere (weil nur Einem Wesen das absolut unbedingte Sein zukommen kann) müssen wir, so ungereimt die hierin liegende Unterschiebung von vorn herein erscheinen muss, doch noch etwas näher ansehen. „Es wird, referirt Hr. L. S. 39, dem endlichen Wesen

in seiner Selbstbejahung und als über sich selbst hinausgehoben das absolut unbedingte Sein beigelegt. Da es nun eine unendliche Reihe von Wesen gibt, und ein jedes Glied selbstbejaht und nach R. über sich selbst hinausgehoben gedacht werden kann, so muss es in Folge dieser Annahme auch eine unendliche Reihe „absolutes unbedingtes Sein“ geben.“ Da haben wir nun eines der kritischen Meisterstücke des Hrn. L. Derselbe Hr. L. hat aus meiner Abhandlung selbst ausgeschrieben, dass das absolut unbedingte Sein nicht Glied der Reihe ist, denn als Glied einer Reihe gedacht wäre es bedingt; und derselbe Hr. L. citirt selbst aus S. 78 meiner Abhandlung: der Begriff eines jeden Wesens schliesst das Sein aller anderen in sich, eben darin (dass es ganz unbedingt und ganz bedingt ist durch die anderen) ist es in Gott, durch Gott, das Eine in sich vollendete absolut unbedingte Sein; wir denken daher jedes endliche Wesen, sofern es in seiner Selbstständigkeit die Selbstständigkeit aller anderen enthält, d. h. wir denken die Totalität der selbstständigen endlichen Wesen als solche, als seiend in Gott, durch Gott als das absolut Eine schlechthin unbedingte Sein. Trotz dem entblödet sich Hr. L. nicht, zu sagen, dass der Begriff Gottes als des absolut unbedingten Seins von mir nicht ernstlich gemeint sein könne, weil nach mir es so viele unbedingte Sein gebe, als endliche Wesen. Ich lege Gott, sagt er, nur gelegentlich das absolut unbedingte Sein bei, während er selbst anführt, dass ich Gott ganz durch diesen Begriff bestimmt wissen wolle. — Allerdings lege ich Gott das absolut unbedingte Sein nicht bei als Prädikat. Denn das absolut unbedingte Sein ist als solches Substanz; es ist ein unmittelbarer Widerspruch, für dasselbe ein zu Grunde liegendes Substantielles vorauszusetzen, von welchem es als Prädikat ausgesagt werden könne; Gott wird ganz durch den Begriff des absolut unbedingten Seins bestimmt. Das hätte Hr. L. einsehen sollen; und dass er diess nicht eingesehen hat, ist der Grund seiner durchaus verworrenen Auffassung meiner Lehre von Gott und des Verhältnisses des Endlichen zu Gott. So meint er denn, das absolut unbedingte Sein sei ein Prädikat, das ich allen einzelnen endlichen Wesen beilege, so dass ich diese zu Gott mache. Ich glaube, mich in der obigen Erörterung mit hinreichender Bestimmtheit hierüber ausgesprochen zu haben. Meine Abhandlung selbst aber spricht sich hierüber deutlich genug aus. So

citirt Hr. L. selbst S. 44 seiner Kritik: Das Endliche bildet nicht die unendliche Reihe der Modi, welche in der Einen absoluten Substanz begriffen werden, sondern die unendliche Reihe der Substanzen (Monaden), welche als solche in Gott, dem absolut Einen **in sich vollendeten** Wesen sind: — und welches Recht hat Hr. L., die Lehre, die ich mit allem Nachdrucke aufstelle, dass Gott, abgesehen vom Endlichen, in sich selbst vollendetes Sein sei, als nicht ernstlich von mir gemeint zu behaupten? Er hätte vielmehr seine Auffassung des absolut unbedingten Seins als Prädikats des Endlichen, so dass es nicht in sich selbst, sondern nur im Endlichen sei, darnach berichtigen sollen, statt die unwürdige Insinuation sich zu erlauben, dass meine Lehre von Gott nicht ernstlich von mir gemeint sein könne. Dem Hrn. L. stösst darin, wie er sagt (S. 40), selbst ein starker Widerspruch auf, dass das endliche Wesen selbst das absolut unbedingte Sein sei, und dass denn doch das absolut unbedingte Sein wahrhaft geschieden sei vom Endlichen und in seinem Begriffe nicht der Begriff des Endlichen enthalten. Er hätte daraus, dass ihm „dieser starke Widerspruch aufstösst,“ ersehen können, dass die erste Auffassung falsch war; aber diess zuzugestehen, lag nicht in seinem Plane, mich des Atheismus anzuklagen, durch welchen ich „der Jugend ihren Glauben nehme,“ sondern diesem Plane war es angemessen, die Lehre, dass das Endliche das absolut unbedingte Sein sei, mir zuzuschreiben, und die derselben entgegengesetzte, dass Gott als das absolut unbedingte Sein wahrhaft geschieden ist vom Endlichen, mir als Widerspruch aufzubürden, ja sogar zu behaupten, dass diese Lehre von mir nicht ernstlich gemeint sein könne, dass, wenn ich redlich sein wollte, ich Gott geradezu leugnen müsse, eine ohne Zweifel schmähliche und elende Taktik, welche der Leser als solche gebührend zu würdigen wissen wird.

„Das endliche und bedingte Sein in dem unendlichen und unbedingt-unbedingten Sein (in dem Satze, dass das Endliche das absolut unbedingte Sein ist) aufheben oder verneinen zu wollen, heisst letzteres geradezu selbst aufheben, und widerspricht ebenfalls der R.'schen Ansicht: „Also kein Verhältniss der Negation zwischen Endlichem und Unendlichem,“ welche ich vollkommen theile.“ So bemerkt Hr. L. (S. 40). Man wird mir unbedenklich das Recht zugestehen, diese Argumentation des Hrn. L. umzukehren

und zu sagen: der von mir aufgestellte Satz: kein Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen widerspricht durchaus der mir von Hrn. L. untergeschobenen Meinung, dass das Endliche geradezu und schlechtweg das absolut unbedingte Sein sei, weil darin das Endliche aufgehoben und verneint ist im Unendlichen, lässt sich also auch damit durchaus nicht vereinigen, dass damit das absolutunbedingte Sein selbst aufgehoben sei. Hr. L. hätte daher jenen Satz „fest ins Auge fassen“ sollen, um über seine Entstellung meiner Lehre zur Erkenntniss zu kommen. — Die Absicht des Hrn. L., mich des Atheismus zu beschuldigen, hat sein Verständniss völlig verdunkelt; 'zuerst heisst es (so referirt Hr. L. S. 41), dass der Begriff des absolut Unbedingten nicht den Begriff des Endlichen enthalte, und dass das in sich selbst bejahte und über sich selbst hinausgehobene endliche Wesen das absolut unbedingte Sein sei; während dann plötzlich und wahrhaftig als *Deus ex machina* Gott als das absolut unbedingte Sein und das endliche Wesen als in Gott seiend auftritt. „Letzteres, bemerkt er hiezu, ist nicht nur ein Widerspruch mit den vorigen Behauptungen, sondern nach logischen Regeln ein Beweissprung, wobei die nothwendigen Mittelglieder ganz fehlen, und welcher bei einer strengwissenschaftlichen Denkweise nicht vorkommen darf.“ Dass Hr. L., indem er meint, das absolut unbedingte Sein sei für mich ein Prädikat vom Endlichen, hier Mittelglieder sucht, das ist seine Schuld; ich habe deutlich das Gegentheil seiner Meinung gesagt. Und ich kann es nur lächerlich finden, wenn Hr. L., weil bei mir zuerst das endliche Wesen das absolut unbedingte Sein sei und dann auch Gott dafür erklärt werde, fragt: Kann R. ernstlich mehrere Wesen für das Absolut-unbedingte erklären, oder muss nicht auch ihm das absolut unbedingte Sein zuhöchst in Einem Wesen gegeben sein? Und ich könnte mit vollem Recht dagegen fragen: Kann Hr. L. im Ernste meinen, damit meine Ansicht richtig aufgefasst zu haben?

Es ist unglaublich, wie leicht es dem Hrn. L. wird, unmittelbar das Gegentheil von dem zu sagen, was er selbst referirt. Er referirt S. 39: Das endliche Wesen ist in seiner Selbstbejahung als endliches, als Wesen, das ganz unbedingt und ganz bedingt ist, als ein Sein, dessen Unbedingtheit sich nicht trennen lässt von seiner Bedingtheit, indem es als solches ist

und bleibt, über sich sebst hinausgehoben, ist das absolut unbedingte Sein. (Diese Bestimmungen dienen zur Erläuterung des unmittelbar voranstehenden Satzes: Kein Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen.) Hr. L. bemerkt hiezu: „Kann ein endliches Wesen ernstlich als über sich selbst hinausgehoben gedacht werden? Alles Endliche bleibt immerfort innerhalb seiner Grenzen, und mein Gedanke seines Ueber-sich-selbst-hinaushebens ist eigentlich nur ein mit der Wirklichkeit im Widerspruch stehendes unvollständiges Gebilde der Einbildungskraft, und darum ohne allen gegenständlichen Gehalt. Die Grenzen des endlichen Wesens vernichten und es so als das unbedingt-unbedingte Sein denken zu wollen, bleibt daher eine Sisyphusarbeit, die für die Philosophie ohne allen Werth ist. Nicht das endliche Wesen ist „das absolut unbedingte Sein," sondern — Gott." So verdreht Hr. L. die Bestimmung, dass das Endliche, indem es als solches ist und bleibt und als endliches sich selbst bejaht, darin über sich selbst (sage, über sich selbst) hinausgehoben und das absolut unbedingte Sein ist, in ihr gerades Gegentheil; die Grenzen des endlichen Wesens (und damit also das endliche Wesen selbst) werden damit nach ihm vernichtet. Dass diese Vernichtung, sofern sie mir als Ansicht zugeschrieben wird, „ein mit der Wirklichkeit (meiner Lehre) im Widerspruch stehendes unvollständiges Gebilde der Einbildungskraft" des Hrn. L., „und darum ohne allen gegenständlichen Gehalt," und eine derartige Kritik „für die Philosophie ohne allen Werth ist," das wird Hr. L. selbst zugeben müssen, wenn er die von ihm citirte Stelle selbst „fester ins Auge fasst." Dass übrigens alles Endliche immerfort innerhalb seiner Grenzen bleibt, das ist nichts, als der baare Atheismus, denn diess heisst nichts anderes, als: der Begriff des Endlichen ist für sich vollendet, es bedarf nicht den Begriff des Unendlichen, um gedacht werden zu können. Und ich möchte wissen, wie denn je der menschliche Geist den Begriff Gottes hätte bilden können, ohne über sich selbst hinauszugehen. Diese Meinungen des Hrn. L. sind nicht bloss „für die Philosophie ohne allen Werth," sondern sind namentlich „dem allgemeinen Verlangen nach einer zeit- und vernunftgemässen Gottinnigkeit und Kirche" schnurstraks entgegen, und Hr. L. scheint wirklich in jeder Hinsicht wenig Beruf zu haben, „der Gottlosigkeit und dem Atheismus"

zu steuern. Was denkt denn wohl Hr. L. unter seiner „Gottinnigkeit," wenn das Endliche immerfort innerhalb seiner Grenzen bleibt? — Uebrigens hat Hr. L. kein Recht, meiner Nachweisung des Satzes, dass das Endliche über sich selbst hinausgehoben und so Eins mit dem absolut unbedingten Sein sei, nur die Frage entgegenzustellen, ob denn ein endliches Wesen ernstlich als über sich selbst hinausgehoben gedacht werden könne, er hatte als Kritiker die Pflicht, meine Begründung dieses Satzes zu prüfen; allein von einer solchen Prüfung lässt uns Hr. L. keine Spur bemerken. Mit dieser Prüfung wäre er in den Mittelpunkt meiner Ansicht eingedrungen. Statt dessen häuft er Missverständnisse auf Missverständnisse, Verdrehungen auf Verdrehungen. Hr. L. bekämpft den Satz: Das absolut unbedingte Sein als solches ist wahrhaft geschieden vom Endlichen, in seinem Begriffe ist nicht der Begriff des Endlichen enthalten, in folgender Art (S. 40): „Wenn das endliche Wesen die Einheit der unendlichen Reihe der Wesen sein und sein Sein in sich das Sein aller endlichen Wesen enthalten, es aber in seiner Selbstbejahung und Uebersichselbsthinaushebung zugleich das absolut unbedingte Sein selbst sein soll: so muss es nothwendig auch als solches alle endlichen Wesen, mithin Endliches, enthalten." Hr. L. hat S. 75 meiner Abhandlung nicht gelesen: „Wenn es (das bewusste endliche Wesen) als Glied der Reihe der Wesen absolute Einheit der Reihe ist, so können alle andere Wesen nicht bloss als in ihm gesetzt existiren, als die blossen modi der Einen absoluten Substanz. Diess ist also keinenfalls die Form, in welcher das bewusste Wesen Einheit der Reihe der Wesen sein kann. — Wir haben eine Reihe einfacher, in sich selbstständiger Wesen; und jedes dieser Wesen enthält in seinem Sein als einfaches und in sich selbstständiges Wesen das Sein aller anderen **als eben solcher.** Diess ist die Form, in welcher das bewusste Wesen Glied der Reihe der Wesen und Einheit derselben ist. So ist dasselbe ungeschieden selbstständig und unbedingt und bedingt durch alle anderen." — Nach meinen Bestimmungen ist also nur dasjenige Wesen Einheit der Reihe der Wesen, welches Glied der Reihe ist, und es ist nur diese Einheit, sofern es Glied der Reihe ist. „Das Streben des Bewusstseins (S. 83 meiner Abhandlung), die Totalität des Wirk-

lichen in sich zusammenzufassen, konnte nur dadurch sich realisiren, dass das Bewusstsein sich selbst als Glied in das Ganze der Wesen einordnete, nur so, dass es in seinem Sein als selbstständiges Wesen das Sein aller anderen als eben solcher enthält. Nur in der vollständigen Hingabe an das Ganze der Wesen kann es sich selbst als die Einheit desselben realisiren. — Darin allein entspringt die Philosophie, entspringt die Idee des Unbedingten, der Totalität der Wesen,*) die in Gott dem absolut unbedingten Sein sind.“ So klaren Bestimmungen, welche zeigen, dass dem Begriff des absolut unbedingten Wesens als solchen, das in sich die Einheit der Reihe der Wesen ist, meine Lehre ihrem ganzen, wesentlichen Charakter nach durchaus entgegengesetzt ist, zum Trotze schreibt mir nun doch Hr. L. eben jenen Begriff zu. Das endliche Wesen ist vielmehr nur als endliches die Einheit der Reihe der Wesen, so dass es als ganz unbedingt ganz bedingt ist durch alle anderen, und eben hierin liegt zugleich der Begriff des absolut unbedingten Wesens, welches also nicht in sich die Einheit der Reihe sein kann, weil es als solches nicht Glied der Reihe ist; und desshalb ist für meine Lehre die Bestimmung durchaus nothwendig, dass das absolut unbedingte Sein als solches wahrhaft geschieden ist vom Endlichen, und in seinem Begriffe nicht der Begriff des Endlichen enthalten ist. Und eben desshalb habe ich wirklich den Begriff Gottes, denn Gott ist nur Gott, indem er das absolute Sein ist, das abgesehen vom

*) Eben diese Stelle S. 83, welche nur ganz dasselbe sagt; was die vorhin angeführte und von Hrn. L. selbst schon S. 33 seiner Abhandlung citirte Stelle, wird von ihm S. 54 angeführt, und dabei bemerkt, dass hier die absolute Unbedingtheit, die vorher dem Bewusstsein beigelegt wurde (Hr. L. lese doch S. 33 seiner Abh.), demselben wieder abgesprochen werde; und dennoch soll hier wieder gerade der Satz meiner Abhandlung S. 83: „Der Standpunkt der Absolutheit des Bewusstseins, wonach Alles nur sein soll als in ihm gesetzt, und das Bewusstsein in Allem, was ist, nur sich selbst als absolutes, als absoluten Geist vollziehen soll, ist damit von vorn herein vernichtet,“ zeigen, dass ich das endliche Bewusstsein mit dem absoluten Geiste gleichbedeutend brauche, wie denn auch das Bewusstsein nach R.'schen Grundsätzen ganz folgerichtig der absolute Geist sein müsse. Hier wollte Hr. L. absichtlich das mir zuschreiben, wovon er wusste, dass ich gerade das Gegentheil mit den bestimmtesten Worten sage; er hat mit Wissen und Willen reine Unwahrheit gesagt. —

Endlichen in sich vollendet ist, d. h. dessen Begriff nicht den Begriff des Endlichen und damit der Reihe des Endlichen in sich schliesst, während umgekehrt der Begriff des Endlichen den Begriff Gottes in sich schliesst, und ohne diesen nicht gedacht werden kann, welche letztere Bestimmung — bei mir von der ersteren unzertrennlich — ebenfalls zu einem wahren und wirklichen Begriff Gottes erforderlich ist. Bei Hrn. L. dagegen, für welchen Gott in sich die Allheit der Wesen ist, für welchen Gott das unendliche Ganze ist, dessen Theile die endlichen Wesen sind, ist Gott nur „ein leeres Namending," weil sein Begriff Gottes völlig zusammenfällt mit dem Begriffe der Welt. Sehr naiv bemerkt jedoch Hr. L. am Schlusse dieser seiner kritischen Erörterung: „dass übrigens das unbedingt-unbedingte Sein seine Wirklichkeit schlechthin in sich und nicht im Endlichen habe, damit bin ich vollkommen einverstanden;" er mag es mit sich ausmachen, wie hiermit seine Lehre zusammenstimmt, dass die endlichen Wesen Theile Gottes als des unendlichen Ganzen sind, dass Gott in sich die Allheit der endlichen Wesen ist. Vermöge dieser Consequenz seines Denkens bekämpft denn Hr. L. den Satz, dass das endliche Sein nicht in dem unbedingt-unbedingten und unendlichen Sein enthalten sei, und sagt (S. 40, 41): „Dann muss das endliche Sein ausser dem Unendlichen bestehen." — „Hätte aber das unendliche Sein noch Etwas ausser sich, so wäre es selbst wiederum endlich, und weil im Verhältnisse mit dem Aeusseren und geschieden von ihm, so wäre es selbst wiederum bedingt, es wäre sonach nicht das reine und höchste an und für sich Eine selbe und ganze Wesen, sondern ein Mitselbstständiges und Mitganzes mit einem endlichen Sein." Das ist die gewöhnliche seichte Argumentationsweise des Pantheismus. Hr. L. hätte aus meiner Abhandlung lernen können, dass sich hierüber gründlicher denken lässt. Daraus, dass das unendliche Sein nicht in sich selbst das endliche Sein enthält (und daher gedacht werden kann ohne dieses, und seine Wirklichkeit in sich selbst und nicht im Endlichen hat), folgt keineswegs, dass das Endliche ausser dem Unendlichen, also für sich als Endliches bestehe, weil damit, wie ich in meiner Abhandlung gezeigt, sehr wohl zusammenstimmt, dass das endliche Sein nicht gedacht werden kann, als in sich bestehend, ohne dass es eben darin gedacht wird als bestehend durch das unendliche Sein; und indem dieses

eben darin, wie ich ebenfalls nachgewiesen, als in sich selbst schlechthin vollendet gedacht werden muss, so fällt damit von selbst die pantheistische Consequenz weg, dass das unendliche Wesen, weil es etwas ausser sich habe, damit selbst bedingt und endlich sei. Es ist also falsch, dass „ich eine ursprüngliche Zweiheit (einen Dualismus) an die Spitze meiner Lehre stelle, in dem Sinne, als ob ich das Endliche als für sich und durch sich bestehend neben das Unendliche stelle. Aber darin hat Hr. L. allerdings Recht, dass ich eine ursprüngliche Vielheit an die Spitze stelle, freilich nicht in seinem Sinne. Wir können nicht vom absolut Einen ausgehen, um aus ihm die Vielheit abzuleiten, weil diess die Negation des Endlichen im Unendlichen voraussetzt, welches sofort durch Selbstnegation zum Endlichen werden soll, weil damit schon ein falscher Begriff des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen ausgesprochen ist. Wir müssen, um das Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen zu entfernen, das ewige Sein des Endlichen im Unendlichen, d. h. die ewige ursprüngliche Vielheit unendlich einfacher Wesen denken, welche als solche in Gott, durch Gott sind. Damit haben wir (S. 102) ein Realprinzip, welches keine blosse Abstraction, keine bloss abstracte absolute Einheit ist, welche als solche nicht Prinzip sein kann, sondern einen inhaltsvollen Begriff, welcher als solcher wirklicher Erklärungsgrund der Welt zu sein fähig sein muss, vermöge dessen die Welt immanent aus sich selbst, aus ihrem ursprünglichen Sein in Gott erklärt wird. Allen Weltwesen liegt dieses Prinzip zu Grunde, aber sie sind auch sämmtlich aus dieser ewigen Einheit herausgetreten; erst im Geiste, im menschlichen Bewusstsein hat das endliche Wesen, indem es sich von jenem Sein in der ewigen Einheit sondert, diesen seinen Grund in sich selbst ergriffen, und es ist darum Geist, Bewusstsein.*) — Diesen Begriff der ursprünglichen Vielheit einfacher Wesen, sofern dieser sich in Gegensatz stellt zur Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, hätte ich von Hrn. L. als Kritiker näher geprüft gewünscht; und er hätte ohne Zweifel denselben einer Prü-

---

*) Diese Andeutungen gebe ich hier, um möglichen Missverständnissen über den Begriff der Voraussetzung des Bewusstseins, in welche dasselbe als Bewusstsein zurückgeht, zu begegnen.

fung unterworfen, wenn er im Stande wäre, den Mittelpunkt der Lehre seines Gegners in's Auge zu fassen, wenn seine Kritik nicht durchaus eine stümperhafte wäre. Statt dessen setzt mir Hr. L. einfach die Forderung entgegen, dass ich vorerst nach klarer Erkenntniss Gottes streben, Gott als Sach- und Erkenntnissprinzip anerkennen müsse. Eine solche Forderung beweist aber nur die grosse Beschränktheit ihres Urhebers, welcher keine Ahnung davon hat, dass ausser seinem absoluten Standpunkt, ich will nur sagen, noch ein anderer möglich ist; und dass derselbe nicht bloss möglich, sondern nothwendig ist, das hätte er aus dem Satze: kein Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen, den er selbst zugibt, wenn er nur etwas scharf zu denken fähig wäre, wohl abnehmen können.

Ich will nun noch Einiges aus dieser Kritik des Hrn. L. anführen, um zu beweisen, dass demselben vor allen Dingen eine schärfere Auffassungsgabe zu wünschen wäre. S. 57 referirt er: „wir sollen **nur** als bewusstlose Wesen Glieder der Reihe sein," und fragt dann: wie stimmt diese Lehre mit der Behauptung überein, wonach: „nur dasjenige Wesen seiner selbst bewusst sein kann, welches Glied der Reihe der Wesen ist?" Er führt aber S. 55 selbst an: „darin, dass das Bewusstsein als einfaches selbstständiges Wesen das Sein aller anderen als eben solcher enthält; dass es auf diese Weise in Einem Einheit der Reihe der Wesen und Glied der Reihe ist, **darin dass es so völlig einig mit sich selbst ist**, darin unterscheidet es sich als Einheit der Reihe von sich selbst als Glied der Reihe, darin ist es Bewusstsein, weiss sich. **Es weiss sich also, sofern es sich weiss, als Einheit der Reihe der Wesen und als Glied der Reihe.**" — Eben daselbst führt er an: „Das menschliche Wesen ist ein gedoppeltes Sein. Es ist erstens ganz unbedingt und ganz bedingt, und in beidem ungeschieden Eines (so dass sein unbedingtes Sein nur ist als ungeschieden Eins mit seinem Bedingtsein), zweitens setzt es sich **schlechthin** als unbedingt (oder überhaupt: es setzt sich schlechthin) **sich als solches** von sich selbst als bedingtem unterscheidend." Hr. L. fasst diess so auf: „das menschliche Wesen soll also darum ein doppeltes Sein und auf doppelte Weise unbedingt sein, 1) weil es unbedingt ist, 2) weil es sich als unbedingtes setzt. Als ob nicht das Sichselbstsetzen eine nothwendige

Eigenschaft des Unbedingten wäre.“ Diese Auffassung lässt in 1) gerade die Hauptsache weg, es ist unbedingt, indem sein Unbedingtsein völlig Eins ist mit seinem Bedingtsein, daher setzt es sich als unbedingt schlechthin, indem es sich als unbedingtes von sich als bedingtem unterscheidet. Hr. L. sieht nicht, dass damit erst das Sichschlechthinsetzen ein klarer, bestimmter Begriff ist, und dass hingegen seine Versicherung, dass das Sichsetzen eine nothwendige Eigenschaft des Unbedingten sei, keine Geltung hat. Uebrigens hätte Hr. L. in Beziehung auf diesen Punkt S. 95 meiner Abhandlung berücksichtigen sollen. „Das menschliche Wesen, sage ich hier, ist in Einem ganz unbedingt und ganz bedingt. — Es ist durch sich als unbedingtes, aber es ist unmittelbar darin durch alle anderen, weil es darin zugleich ganz bedingt ist. Es ist daher nicht frei, nicht durch sich, was es ist, sondern es ist auf nothwendige Weise. Aber indem es so ganz unbedingt und ganz bedingt ist und damit auf nothwendige Weise ist, unterscheidet es sich als unbedingt von sich selbst als bedingt, d. h. offenbar: es setzt sich als unbedingt und setzt sich als bedingt u. s. f.“ Hätte Hr. L. erkannt, dass das Sichsetzen als unbedingt nur in dem Akte sich vollzieht, worin das menschliche Wesen sich als unbedingtes von sich als bedingtem unterscheidet, so hätte er auch erkannt, dass die innere nothwendige Voraussetzung des Aktes, sich schlechthin zu setzen, des Aktes des Bewusstseins, das unbedingte Sein als ungeschieden Eins mit dem Bedingtsein durch alle anderen Wesen ist, und er hätte sich nicht erlaubt, dagegen zu versichern S. 53, dass sich nicht behaupten lasse, weder dass das Bewusstsein den Begriff seiner Voraussetzung in sich selbst enthalte, noch dass die Totalität der realen Wesen in Gott die Voraussetzung des Bewusstseins sei, er hätte sich nicht erlaubt, zu versichern, dass nicht diese vom Bewusstsein an und für sich unabhängige Totalität, sondern das Ich oder der Geist, als dessen Eigenschaft das Bewusstsein erscheint, dessen nächste Voraussetzung ist. Solche Versicherungen sind keine Gegengründe; es handelt sich hier von einer Theorie, von einer Erklärung des Bewusstseins; diese hat mit einer so flachen Empirie nichts zu schaffen, wie sie Hr. L. in dem Satze preisgibt, dass das Bewusstsein eine Eigenschaft des Geistes sei. Und dass ich hier im System der Willensbestimmungen das Bewusstsein in einem

hängige, ihm vorausgesetzte Sein des Menschen im Ganzen als sein Gesetz hinweist, sind wir im Stande, aus dem Begriffe des Bewusstseins selbst den Begriff des Realen an sich abzuleiten und damit die Metaphysik zu begründen.“ „Sodann (S. 102) ist leicht zu sehen, dass eine so begründete Metaphysik, sofern sie darauf beruht, dass das Bewusstsein den Begriff seines Prinzips bildet, dem Idealismus der neueren Zeit sich entschieden entgegenstellt, u. s. f.“ Hr. L. mag hieraus ersehen, dass ich von ihm in Beziehung auf die Beschaffenheit des Prinzips, wie er's nennt, nichts zu lernen habe, dass ich sehr wohl und in einem Sinne, der für die Philosophie wirklich von durchgreifender Bedeutung ist, subjectives und objectives Prinzip der Philosophie zu unterscheiden weiss. Er mag zugleich aus dem Angeführten, was er doch hätte lesen sollen, wenn er einmal meine Abhandlung seiner Kritik hat unterziehen wollen, sehen, wie durchaus falsch es ist, wenn er sagt (S. 63): Die R.'sche Philosophie, sofern sie eigentlich vom Bewusstsein oder dem endlichen Geiste oder Ich ausgeht, und sie dieses selbst in seiner Einheit zum Prinzip der Philosophie erhebt, sei nur eine subjective Ichphilosophie. — Wie wenig Hr. L. fähig ist, den inneren Zusammenhang der Begründung und Bestimmung meines Prinzips aufzufassen, habe ich am Anfange schon gezeigt. Dem Hrn. L. ist bald das Unbedingte, bald das Unendliche, bald der Satz: dass das Bewusstsein die absolute Einheit der unendlichen Reihe der Wesen und zugleich Glied der Reihe ist, bald das Eine mein Prinzip. Je mehr er hiermit seine intellectuellen Fähigkeiten blossstellt, desto mehr glaubt er berechtigt zu sein, mir zu sagen, dass ich hinsichts meines Prinzips in einem steten Schwanken begriffen sei. Und vermöge derselben geringen Dosis von Fassungsgabe fällt dem Hrn. L. S. 64 „abermals eine gewisse Unklarheit in der R.'schen Gedankenentwickelung auf, in Beziehung auf meinen Satz (S. 87): nicht das Absolute als solches ist der Ausgangspunkt der Philosophie, sondern der Begriff, welcher in einer Einheit mit Einem Schlage den Begriff des Endlichen, d. h. den Begriff des Bewusstseins und in ihm den Begriff der Welt und in diesem Begriff des Endlichen den Begriff Gottes enthält.“ Dazu bemerkt Hr. L.: während kurz vorher dem Bewusstsein wieder die Absolutheit beigelegt wird, das Eine absolut unbedingte Bewusstsein aber doch das Prinzip der

Philosophie und der Dinge sein und von ihm ausgegangen werden soll, darf nach dieser Stelle nicht das Absolute als solches der Ausgangspunkt der Philosophie sein! — In welchem verwahrlosten Zustande muss sich doch das Denkvermögen des Hrn. L. befunden haben, als er es unternahm, meine Abhandlung zu lesen und zu beurtheilen, dass er sich darüber verwundert, dass nach mir das Absolute als solches nicht der Ausgangspunkt der Philosophie sein soll. Da soll das Bewusstsein das Absolutunbedingte sein, während Hr. L. selbst sich darüber ereifert, dass nach mir nur dasjenige Wesen seiner selbst bewusst ist, welches Glied der Reihe der Wesen ist, und das Bewusstsein soll Prinzip der Dinge sein, während in den vorhin angeführten Stellen meiner Abhandlung mit dürren Worten das Gegentheil steht. Soll mich eine solche aufgeblasene Unfähigkeit, die sich herausnimmt, auf eine solche Art mich zu schulmeistern, nicht indigniren! — Auf dieselbe Weise meint Hr. L., wenn er die Stelle: „dieses Prinzip haben wir vom Begriffe des Bewusstseins aus gefunden; es ist ursprünglich in diesem und nur in diesem gesetzt,“ fester in's Auge fasse, ganz deutlich zu sehen, dass bei R. eigentlich auch nicht „das Eine“ als solches, sondern das Bewusstsein oder der endliche Geist Prinzip ist, in welchem dieses Eine selbst wiederum den höchsten Grundgedanken ausmache. — „Das R.'sche Eine, meint Hr. L., kann schon darum nicht Prinzip der Philosophie sein, weil es selbst im Bewusstsein, eine Eigenschaft und Theil desselben, somit von ihm umschlossen ist.“ — Nirgends habe ich gesagt, und konnte es nicht sagen, dass das Bewusstsein oder der endliche Geist Prinzip sei, und gerade das Gegentheil davon ist darin gesagt, dass wir den Begriff des Prinzips vom Begriffe des Bewusstseins aus finden, so dass das Prinzip ursprünglich (für den nothwendigen Gang des philosophischen Denkens) in diesem und nur in diesem gesetzt ist. Hr. L. weiss eben nichts von meiner Unterscheidung des subjectiven und objectiven Prinzips, und will von ihr nichts wissen. Dass das Bewusstsein in dem Akte der Unterscheidung, worin es besteht, eins mit sich ist als ungeschiedener Einheit, worin es im Ganzen ist und das Ganze in ihm, und in Gott ist, darin ist es das Eine, so enthält es in sich das Prinzip, die Totalität der realen Wesen, die in Gott ist, enthält in sich seine Voraussetzung, und von da aus kommt es dazu, sich aus dieser ungeschiedenen Einheit

mit seiner Voraussetzung, dem Prinzip, herauszusetzen, und dasselbe an sich als Prinzip, als Realprinzip zu denken. — Das Eine ist Prinzip der Philosophie, weil es die erste im philosophischen Denken sich vollziehende Entstehung des Begriffs des Prinzips ist; es ist nicht das Prinzip selbst, das Realprinzip als solches (s. die vorhin angeführten Stellen meiner Abhandlung S. 82, 101, 102), und noch viel weniger ist das Bewusstsein Prinzip.

Und nun mag es genug sein; wahrlich! meine Feder ist müde, und ich habe der Kritik des Hrn. L. nur zu viel Ehre angethan, dass ich ihr so weit nachgegangen, es war ein peinliches Geschäft. — Aber es war nöthig, wo möglich den Versuch zu machen, die thörichte Selbstüberschätzung des Hrn. L., die sich zur Kritik meiner Abhandlung berufen glaubte, zur Selbsterkenntniss zu bringen, oder, weil diess ohne Zweifel nicht gelingen wird, dem Leser zu zeigen, dass die Christlichkeit, welche Hr. L. zur Schau trägt, ihm darum noch nicht auch den nöthigen Verstand gibt, um philosophische Dinge aufzufassen und über sie mitzusprechen, aber auch für Hrn. L. kein Abhaltungsgrund ist, die Gesetze, die er selbst wissenschaftlichen Streitern vorschreibt, auf die schamloseste Weise zu verletzen. Hr. L. entblödet sich nicht, diejenigen, welche nicht ein schon „gemachtes" System anerkennen können, welche selbstständig philosophiren, des Ehrgeizes und der Ehrsucht zu beschuldigen, er entblödet sich nicht, seine Gegner als Atheisten und Gottlose zu verketzern und ihre Wirksamkeit als Universitätslehrer zu verdächtigen, und auf diese Weise will er eine allgemeine Verbrüderung der deutschen Philosophen zu Stande bringen, — eine saubere Brüderschaft von Philosophen, welche die Selbstständigkeit des Denkens durch moralische Verdächtigung unterdrücken, welche ihre Gegner als gottlose verdammen wird. Doch die Idee einer solchen Brüderschaft gehört ganz eigenthümlich dem Hrn. L. an; kein Philosoph ausser dem Hrn. L., der sich für einen solchen ausgibt, wird der Würde der Philosophie so sehr vergessen, dass er nicht als das erste Gesetz „des Zusammenwirkens der philosophischen Kräfte," die Achtung der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der philosophischen Forschung über Alles heilig hielte; und wenn gegenwärtig die Männer der Kirche es für nöthig finden, den Kirchenglauben gegen die Angriffe der Philosophie zu schützen, so haben die Philosophen gerade jetzt nicht minder

das grosse Recht und die grosse Pflicht, die unbedingte Unabhängigkeit der Untersuchung in ihrer unverkümmerten Geltung zu erhalten.

XI.

Das Prinzip der Medicin und ihre Methoden.

Von

Dr. Franz Bicking.

Die Philosophie steht zu allen Gegenständen des Wissens in dem nothwendigen Verhältniss, dass sie das einheitsvolle, umfassende Prinzip entwickelt, aus welchem die einzelnen Wissenschaften ihre Prinzipien herzuleiten haben. Sie wird vorzugsweise zur Medicin ein bestimmtes Verhältniss haben; denn wenn der wesentliche Inhalt dieser Wissenschaft das Leben, und das Prinzip, woraus sie alles abzuleiten hat, das Gesetz des Lebens ist, das sie in allen Störungen der leiblichen und geistigen Organisation erfüllen soll, so ist doch das Leben im Organismus nur eine besondere Bildung und Darstellung der allgemeinen Gründe des Lebens und Seins. Die Medicin wird also nur dadurch ihre wahre und bewusste Stellung erhalten, dass sie ihre bestimmte Erscheinung des Seins auf dessen allgemeines Wesen zurückführt, mit andern Worten, dass sie den Standpunkt ihrer Wissenschaft in dem grossen Systeme des Wissens findet. Nur dadurch kann sie sich auch in ihr besonderes Prinzip wahrhaft vertiefen und dasselbe in seiner Macht und Bedeutung ergreifen. Hieran gerade scheint es der Medicin zu mangeln; sie leitet ihr Wissen und Thun nicht mit Bewusstsein aus dem Wesen des Gegenstandes her, um welchen sie bemüht ist. Zu allen Zeiten hat sich zwar die Medicin, in dem richtigen Gefühl, dass das sichere Wissen ihres Prinzips nur aus dem philosophischen Denken hervorgehe, mehr oder weniger den philosophischen Systemen zugewandt, um durch sie Einheit und

im All. Die Gegenwirkung macht, dass er in der Gesammtheit des natürlichen Seins sich selbst erreicht und, indem er sich als Selbstzweck will, zugleich das Gesammtleben des Universums fördert.

Besteht in der Gegenwirkung, in der auf sie begründeten Thätigkeit das Wesen des Lebens, so sind wir befugt, die Gegenwirkung an die Spitze der Medicin zu setzen, als deren herrschendes Prinzip. Wie der Organismus, bei normalem Verhalten, in der Gegenwirkung gegen entsprechende Lebensreize alle in seiner Anlage begründeten Fähigkeiten in die Wirklichkeit setzt und darin seine Energie ausspricht, seinen eingebornen Zweck verwirklicht, wie er nur durch diese ununterbrochene Gegenwirkung in einer immer wieder von neuem erregten Thätigkeit sich erhält, so kann auch die Krankheit in ihrer wahren Bedeutung nur durch diese Gegenwirkung gefasst werden; sie kann bloss darin zu suchen sein, dass der Organismus mit Einflüssen, die seinem Zwecke nicht entsprechen, in rege Beziehung tritt. Das Leben ist nur krank, so lange es existirt; so lange dieses aber der Fall ist, ist es in beständiger Gegenwirkung begriffen; daher sind auch alle Erscheinungen seiner Krankheiten nur aus dem Verhältniss der Gegenwirkung zu erklären.

Ehe wir die Natur der Krankheit näher angeben, müssen wir die Art untersuchen, wie der Organismus unangemessenen Einflüssen begegnet. Der Organismus steht zuerst als eine geschlossene Einheit, die alle ihre einzelnen Momente unter ein Gesetz zusammenfasst, der feindlich auf ihn eindringenden Aussenwelt entgegen. Er muss also in der Art auf dieselbe zurückwirken, dass er seine zweckvolle Beziehung enger zusammenfasst und mit erhobener Kraft sein Gesetz den ihm feindlichen Reizen entgegenstellt. Indem er hiedurch seine Funktionen überhaupt in grössere Thätigkeit setzt, entfaltet er noch insbesondere eine grössere Energie an dem Orte, wo ihn der äussere Gegensatz feindlich trifft. Auf diesem Punkt stellt er sich kämpfend entgegen, um das seinem Zwecke nicht Entsprechende von sich zu stossen, auf diesen Punkt concentrirt er seine ganze Thätigkeit, welche nach dieser Seite hin aus ihrer gleichmässigen, gelassenen Haltung tretend, alle anderen Funktionen in sich hineinzuziehen und von sich abhängig zu machen strebt.

Diess ist die quantitative Weise, in welcher der Organismus seine Gegenwirkung entfaltet, er ist nämlich hiebei nicht seiner Qualität nach, nicht in der Eigenthümlichkeit seiner Funktionen verändert, sondern hat sie nur stärker heraus gesetzt und nach dem Orte des Angriffs hin concentrirt. Wir sehen diese Art der Wirkung in der Erhöhung der Hautthätigkeit, des Blutlebens und aller ausscheidenden Organe, sobald sie einen feindlichen Stoff von sich abwehren. Sie muss überall angenommen und, wenn sie auch nur momentan und schwach, nicht immer in deutlichen Zeichen hervortritt, doch dem Gesetze des Lebens nach für nothwendig erachtet werden.

Von dieser quantitativen Gegenwirkung ist eine andere zu unterscheiden, bei welcher die Aeusserung der Funktionen der Art nach verändert ist; sie tritt dann ein, wenn ein feindlicher Gegensatz in die Einheit des Organismus eingetreten ist, in ihm selbst sich bewegt und die Funktionen des Lebens mehr oder weniger von sich abhängig gemacht hat. In diesem Falle ist das Leben nicht mehr im Stande, sich mit gehobener Kraft seiner Funktionen, in dem verstärkten Maasse seiner Energie einer überwiegenden Krankheitsursache entgegen zu stellen; oder es ist der Fall, dass ein schädlicher Einfluss, wenn auch minder heftig, doch anhaltend einwirkend, die widerstehende Kraft des Körpers nach und nach vermindert und sich dagegen zur Geltung gebracht hat. Hier liegt also das feindliche Element der Krankheit im Körper selbst, ist bis in die centrale Werkstätte, bis in den Grund des Lebens vorgedrungen; es muss daher jedenfalls, wenn es sich auch bald auf diese, bald auf jene Funktion besonders hinwirft, störend in die Einheit des Ganzen eingreifen, weil die Funktionen nur aus dieser Einheit hervor gehen und in sie wieder zusammen streben.

Indem wir die Krankheitsursache im Innern des Organismus selbst voraussetzen, gibt sie sich nur in der Weise zu erkennen, wie sich unter ihrem Einflusse die organische Wirksamkeit nach aussen hin darlegt; denn, wie wir oben gesehen haben, tritt das Leben überhaupt nur dadurch, dass es nach aussen hin wirkt, in die Erscheinung.

Die Aeusserung des Lebens muss in anderer Qualität erscheinen, abhängig von der Beschaffenheit einer im Innern wirkenden Krankheitsursache.

Klarheit zu erhalten. Aber es ist ihr dabei nicht selten begegnet, dass sie das von der Philosophie lebendig Gedachte ins Starre und Bewusstlose herabzog und den ins Schlechtere verwandelten philosophischen Gedanken als einen unwandelbaren Grundsatz, als eine Hemmung alles eignen Aufschwungs Jahrhunderte lang fortpflanzte.

Das Bewusstsein von der Einheit und Vollständigkeit des Prinzips, das einer Wissenschaft vorsteht, fliesst allein aus der Stellung, welche sich letztere in dem Wissen überhaupt gibt; denn dadurch erfährt sie die Eigenthümlichkeit und Begrenzung ihres besonderen Prinzips und dessen Verhältniss zu allen anderen Gründen des Seins. Um so sicherer kann eine Wissenschaft das eigene Prinzip in seiner Bestimmtheit, Klarheit und seinem einigen Wesen erfassen. Sowie wir heute die Medicin in sich gespalten und in verschiedene Systeme zerrissen sehen, von welchen jedes, im Kampfe mit dem andern, das vollendete sein will, kann sie unmöglich zu lebendiger Erfassung ihres einen wahren Prinzips vorgedrungen sein, welches alle einzelne Seiten nur als Lebensäusserungen des Ganzen erfasst, so dass jene getheilten Systeme nur irrthümlich auseinander gehaltene Stücke sind.

Das Prinzip der Medicin, das die Methoden zu heilen ihrem Zwecke nach feststellt, muss aus ihrem Gegenstande, aus dem Leben genommen sein; es muss das Wesen desselben in seiner ganzen Thätigkeit ausdrücken, es muss die Stellung des Lebens in dem gesammten Sein, seine Wirksamkeit in Beziehung zu den andern Existenzen der Natur aussprechen. Nur dann können wir von diesem Prinzipe erwarten, dass es die Thätigkeit des Organismus in seinem gesunden und kranken Verhalten, in seinem Streben zur Wiederherstellung umfasst, dass es die Einwirkung der Aussenwelt als Bedingung zur Gesundheit, wie als Krankheitsursache und als Mittel zur Heilung erklärt. Das Leben ist eine bestimmte Form des Seins; sein vollständig ausgedrückter Charakter liegt in der zweckvoll in sich abgeschlossenen Einheit und der rastlosen aus sich selbst hervortretenden Thätigkeit. Des Lebens Sein ist nur seine Selbstbethätigung; es ist nur, indem es sich selbst erarbeitet; es bringt seine innere Fülle, seine ganze Wirkungsfähigkeit nur zur Aeusserung durch seine Beziehung nach aussen, durch seine Aufnahme des ihm Fremden, durch seine stete Wiederherstellung aus dem Prozess mit der Aussenwelt.

Das Wesen eines jeden Daseins ist nur aus der Wirkung, d. h. aus der Gegenwirkung in der Berührung mit andern Wesen zu erkennen. Das, was die Dinge zu einander führt, in gegenseitige Berührung bringt und auf einander bezieht, was sie in die vielfachste Verwickelung hineinsetzt, ist der Zweck. In dieser Beziehung und vielfachen Complikation der Dinge enthüllen sie ihre Natur: jene Wechselwirkung ist nur dazu, dass sie ihr Wesen offenbaren, dieses wird nur in der Gegenwirkung gesehen. Der Zweck bleibt jedoch den meisten Dingen nur äusserlich; das Leben aber ist die Stufe des natürlichen Seins, welcher der Zweck eingeboren ist; der Zweck ist die Seele des Lebens. Indem diese Seele ihre Bestimmung zu erfüllen trachtet, sucht sie tausend Beziehungen zu den anderen Daseinsformen der Natur: in dieser unablässigen Wirkung nach aussen vollzieht sich die Arbeit und die That des Lebens; aber überall auf sich zurückkehrend, sich wollend und suchend, ist die Aktion des Lebens nur erkennbar in ihrer Gegenwirkung. Sie ist um so anhaltender, vielseitiger und um so mehr immer von neuem wirksam, je höher die Stufe des Lebens, je grösser seine Beziehung nach aussen, je tiefer seine Begründung in sich, in seinem eigenen Zwecke ist. Indem der Organismus, auf sein eignes, überwiegendes Gesetz gegründet, in einem differenten Verhältnisse zur Natur ausser ihm steht, in diesem Verhältnisse sich entwickelt und in seine Unterschiede sich aus einander setzt, bezieht er alle seine Lebensbedingungen in der Aussenwelt sowohl, wie seine eigene organische Gliederung auf seinen zweckvollen Begriff. In demselben lebend und sich bewegend, wirkt er zweckvoll auf seine eigene Gestaltung, wie für die ihn umgebende Natur zurück. In dieser Gegenwirkung vollführt er sein Gesetz in einer um so höheren Weise, je höher die Stufe seiner Ausbildung ist; denn mit derselben wächst seine eigene Gliederung in gleichem Maasse, wie seine Beziehung zur Aussenwelt. Auf dem Wesen der Gegenwirkung also, worin sich die Natur des Lebens enthüllt, beruht sowohl die Stellung des Organismus im Universum, wie sein eigenes Bestehen; denn in der Gegenwirkung gegen die andern Kreise des natürlichen Daseins, in der Selbsterhaltung, in welcher er sich seiner Natur fortwährend versichert und in der thätigen Beziehung nach aussen auf sich zurückkommt, erneuert er unausgesetzt sich selbst und sein Leben

im All. Die Gegenwirkung macht, dass er in der Gesammtheit des natürlichen Seins sich selbst erreicht und, indem er sich als Selbstzweck will, zugleich das Gesammtleben des Universums fördert.

Besteht in der Gegenwirkung, in der auf sie begründeten Thätigkeit das Wesen des Lebens, so sind wir befugt, die Gegenwirkung an die Spitze der Medicin zu setzen, als deren herrschendes Prinzip. Wie der Organismus, bei normalem Verhalten, in der Gegenwirkung gegen entsprechende Lebensreize alle in seiner Anlage begründeten Fähigkeiten in die Wirklichkeit setzt und darin seine Energie ausspricht, seinen eingebornen Zweck verwirklicht, wie er nur durch diese ununterbrochene Gegenwirkung in einer immer wieder von neuem erregten Thätigkeit sich erhält, so kann auch die Krankheit in ihrer wahren Bedeutung nur durch diese Gegenwirkung gefasst werden; sie kann bloss darin zu suchen sein, dass der Organismus mit Einflüssen, die seinem Zwecke nicht entsprechen, in rege Beziehung tritt. Das Leben ist nur krank, so lange es existirt; so lange dieses aber der Fall ist, ist es in beständiger Gegenwirkung begriffen; daher sind auch alle Erscheinungen seiner Krankheiten nur aus dem Verhältniss der Gegenwirkung zu erklären.

Ehe wir die Natur der Krankheit näher angeben, müssen wir die Art untersuchen, wie der Organismus unangemessenen Einflüssen begegnet. Der Organismus steht zuerst als eine geschlossene Einheit, die alle ihre einzelnen Momente unter ein Gesetz zusammenfasst, der feindlich auf ihn eindringenden Aussenwelt entgegen. Er muss also in der Art auf dieselbe zurückwirken, dass er seine zweckvolle Beziehung enger zusammenfasst und mit erhobener Kraft sein Gesetz den ihm feindlichen Reizen entgegenstellt. Indem er hiedurch seine Funktionen überhaupt in grössere Thätigkeit setzt, entfaltet er noch insbesondere eine grössere Energie an dem Orte, wo ihn der äussere Gegensatz feindlich trifft. Auf diesem Punkt stellt er sich kämpfend entgegen, um das seinem Zwecke nicht Entsprechende von sich zu stossen, auf diesen Punkt concentrirt er seine ganze Thätigkeit, welche nach dieser Seite hin aus ihrer gleichmässigen, gelassenen Haltung tretend, alle anderen Funktionen in sich hineinzuziehen und von sich abhängig zu machen strebt.

Diess ist die quantitative Weise, in welcher der Organismus seine Gegenwirkung entfaltet, er ist nämlich hiebei nicht seiner Qualität nach, nicht in der Eigenthümlichkeit seiner Funktionen verändert, sondern hat sie nur stärker heraus gesetzt und nach dem Orte des Angriffs hin concentrirt. Wir sehen diese Art der Wirkung in der Erhöhung der Hautthätigkeit, des Blutlebens und aller ausscheidenden Organe, sobald sie einen feindlichen Stoff von sich abwehren. Sie muss überall angenommen und, wenn sie auch nur momentan und schwach, nicht immer in deutlichen Zeichen hervortritt, doch dem Gesetze des Lebens nach für nothwendig erachtet werden.

Von dieser quantitativen Gegenwirkung ist eine andere zu unterscheiden, bei welcher die Aeusserung der Funktionen der Art nach verändert ist; sie tritt dann ein, wenn ein feindlicher Gegensatz in die Einheit des Organismus eingetreten ist, in ihm selbst sich bewegt und die Funktionen des Lebens mehr oder weniger von sich abhängig gemacht hat. In diesem Falle ist das Leben nicht mehr im Stande, sich mit gehóbener Kraft seiner Funktionen, in dem verstärkten Maasse seiner Energie einer überwiegenden Krankheitsursache entgegen zu stellen; oder es ist der Fall, dass ein schädlicher Einfluss, wenn auch minder heftig, doch anhaltend einwirkend, die widerstehende Kraft des Körpers nach und nach vermindert und sich dagegen zur Geltung gebracht hat. Hier liegt also das feindliche Element der Krankheit im Körper selbst, ist bis in die centrale Werkstätte, bis in den Grund des Lebens vorgedrungen; es muss daher jedenfalls, wenn es sich auch bald auf diese, bald auf jene Funktion besonders hinwirft, störend in die Einheit des Ganzen eingreifen, weil die Funktionen nur aus dieser Einheit hervor gehen und in sie wieder zusammen streben.

Indem wir die Krankheitsursache im Innern des Organismus selbst voraussetzen, gibt sie sich nur in der Weise zu erkennen, wie sich unter ihrem Einflusse die organische Wirksamkeit nach aussen hin darlegt; denn, wie wir oben gesehen haben, tritt das Leben überhaupt nur dadurch, dass es nach aussen hin wirkt, in die Erscheinung.

Die Aeusserung des Lebens muss in anderer Qualität erscheinen, abhängig von der Beschaffenheit einer im Innern wirkenden Krankheitsursache.

Wir erkennen diese Krankheitswirkung in zweifacher Richtung, entweder darin, dass die Wirksamkeit des Lebens mehr unterdrückt und gelähmt ist, oder darin, dass sich in den Symtomen der Gegenwirkung der active Widerstand des Organismus offenbar macht. Im letztern Falle nähert sich der Ausdruck des Lebens entweder mehr dem normalen Verhalten, bei minder feindlicher Einwirkung, oder entfernt sich immer weiter davon, indem er in abnormen Aeusserungen die Heftigkeit und heterogene Beschaffenheit der Krankheitsursache anzeigt. Wir haben daher unser Augenmerk vorzüglich darauf zu richten, ob das in seiner Thätigkeit unterdrückte, in seiner Energie gebrochene Leben mehr den Sieg des Krankhaften, seinen Fortgang zur Zerstörung der Organisation kund gibt, oder ob das thätig hervortretende Leben in der qualitativen Veränderung seiner Funktionen zwar die Abhängigkeit vom Krankheitseinflusse, aber auch die Fortdauer seiner Wirksamkeit, wenn gleich in veränderter Art offenbart.

In Bezug auf die Aeusserung der organischen Gegenwirkung unterscheiden wir hiernach eine doppelte Art von Symptomen: erstens solche, welche von einer Unterdrückung der Lebensthäigkeit, von einer mehr oder weniger gelähmten Gegenwirkung zeugen und die feindliche Einwirkung, das zerstörende Element der Krankheit in seinem directen Gegensatze zum Leben erkennen lassen; zweitens solche Symptome, welche die gehobene Kraft der Gegenwirkung gegen die im Innern begründete Krankheitsursache ausdrücken. Letztere geben die Erscheinung des Lebens unter dem Einflusse der Krankheit kund, zugleich aber auch die Bethätigung des Lebens, seine Zurückwendung zum normalen Verhalten. Hiernach sind wir veranlasst, diese Symptome der Gegenwirkung wieder in der Art zu sondern, wie sie entweder mehr von der Schädlichkeit abhängig sind, oder sich dem Leben zuwenden.

Daraus ergibt sich die grosse Aufgabe der Medicin. Wie sie im gesunden Verhalten die Erscheinungen des Lebens auf die Funktionen zurückführt und diese aus ihrem Zwecke erklärt, wie es ihre Aufgabe ist, das immer fort sich bethätigende Gesetz des Lebens auszulegen, so ist sie ebensowohl darauf angewiesen, das Gesetz des Lebens unter seinem veränderten Ausdrucke in der Krankheit zu verfolgen; sie lasse niemals aus den Augen, dass auch hierin eine zweckgemässe Wirkung unter veränderten Verhältnissen stattfindet.

Indem das Leben unter dem Einflusse des Krankheit seine Wirksamkeit verändert, ist es doch immer nur die Macht des Lebens selbst, die unter dem veränderten Ausdrucke erscheint. Es liegt auch dieser Wirksamkeit der Zweck des Lebens, die Erhaltung seiner Einheit zu Grunde. Es muss also immer von Neuem in die Bahnen zurückkehren, in denen es ursprünglich sich bewegt, es muss sein zweckvolles Gesetz überall wieder zu verwirklichen suchen, und diess in jeder Erscheinung kund geben, in welcher es selbstthätig wirkt; denn was von dem Leben ausgeht, muss dessen Gesetz tragen.

Diese Auffassung allein gibt der Medicin alle Sicherheit, stellt sie fest in dem Schwanken naturwidriger Systeme, weist sie, in der Begründung einer naturgemässen Heillehre, auf die Wahrheit des Lebens zurück. Diese Lehre fasst die Pathologie aus einem neuen Gesichtspunkte auf und glaubt dieselbe tiefer zu durchdringen, als die gebräuchliche Diagnostik, die man sonst unabhängig von den hier aufgestellten Prämissen hinstellt.

Die Schuldiagnose glaubt einen sehr verständigen Zweck zu vollführen in der Erforschung des Wesens der letzten Ursache der Krankheiten. Die Art, wie der innere Grund des Lebens in einer Krankheit verändert ist, kann jedoch so wenig, wie das Leben selbst, in seiner inneren Fähigkeit zu wirken, erkannt werden; beides offenbart sich nur in der Wirkung des Lebens nach aussen, in seinen Erscheinungen. Daher ist die nächste Ursache, die krankhafte Impression, in deren Entdeckung und bestimmter Nachweisung man das Wesen der Diagnose setzen müsste, nicht nachweisbar, durch die scharfsinnigste Untersuchung nicht festzustellen. Man sucht ganz richtig aus den Erscheinungen einer Krankheit auf ihr Wesen zurückzuschliessen, verfällt aber dadurch in einen Irrthum, dass man die Erscheinungen für die directen unmittelbaren Wirkungen, für die Eigenschaften der nächsten Ursache der Krankheit hält. Indem die Schule nach dem Grunde forscht, von wo aus die Symptome der Krankheiten ihren Ursprung haben, nimmt sie sehr verschiedene Ursachen an: bald ist es Entzündung, bald Krampf, bald Schwäche und Lähmung oder eine zu heftige, in ihrem Ungestüme sich zerstörende Wirkung, bald eine materielle Veränderung der Organe in irgend welcher Art, eine Dyskrasie oder eine sonst im Innern haftende Potenz oder Impression. Diese

Krankheitsursache soll sich in verschiedenen Organen des Körpers festsetzen, und dadurch eine immer grössere Bestimmtheit der Diagnose erfordern und möglich machen. In der Fortbildung dieser Lehre ist die Vorstellung von einem ganz selbstständigen Auftreten der Krankheit entstanden und die Ansicht zur Geltung gekommen, dass die Krankheitssymptome das Bild eines eignen krankhaften Lebensprozesses darstellten, der in der Gesammtheit der Symptome ein eignes Leben führe, das sich dem gesunden Leben entgegen setze, aus dessen gesetzmässigem Verbande getrennt. Man fasst die Symptome somit in irgend ein phantastisches Bild zusammen, in welchem man die Wirksamkeit des Lebens wiedererkennt und dieselbe zum erklärenden Grunde macht; wenn man diess nur im rechten Sinne fasste, denn in der Gegenwirkung gegen eine Krankheitsschädlichkeit, aus einem Grunde mit dem Leben hervorgegangen, fallen allerdings die Symptome sämmtlich in den Bereich desselben. Es ist aber durchaus unrichtig, sie von dem Leben loszutrennen und in den feindlichen Gegensatz zu demselben zu stellen. In dieser Art kann man ihnen direct Mittel entgegenstellen, die anderweitige Prozesse hervorrufen, oder Ausscheidung erregen, aber weil die ganze Auffassung im Irrthum liegt, so müssen sich die Indikationen verwirren. Man sieht die Krankheit als etwas Aeusserliches an und wirkt ihr äusserlich entgegen, vermag aber niemals in der Mitte des Prozesses zu stehen und denselben zu leiten.

Wenn auch die Diagnose, wie sie in den Schulen der Medicin auf das Sorgfältigste ausgebildet wird, gewiss eine Bestrebung ist, welche der Wissenschaft und ihrem Scharfsinn Ehre macht, so ist sie doch jedenfalls darin in einem Irrthum befangen, dass sie die Krankheit und die Fülle ihrer Erscheinungen als ein selbstständiges, für sich daseiendes Wesen ansieht. Sie nimmt mit uns an, dass die Krankheit nur aus ihren Aeusserungen erkennbar ist und ihr Schluss geht von der Aeusserung auf die Ursache. Aber die Thätigkeit der Krankheit ist keine abgelöste, sondern mit der Gegenwirkung der Organe auf das Genaueste verwebt; der Schluss, den die Diagnose macht, kann also unmöglich bloss die Krankheitsursache entdecken, er entdeckt zugleich auch die nach Selbsterhaltung strebende Gegenwirkung des Organismus.

In Folge dieser Natur der Gegenwirkung beziehen sich nur diejenigen (passiven) Symptome, die eine Beschränkung und Unterdrückung der Thätigkeit des Lebens kund geben, auf die nächste Ursache der Krankheit direct zurück, während alle activen Symptome, die entgegengesetzten meist zurückdrängend, oder sich mit ihnen mischend, die indirect erfolgende Gegenwirkung des Lebens offenbaren. Diese ist aber nichts Feststehendes, kann daher auch nicht der Grund einer festehenden Diagnose, der Mittelpunkt eines in sich abgeschlossenen Kreises sein, in dem die Krankheit sich bewege. Zunächst äussert sich dieselbe Krankheitsursache in verschiedenen Symptomen, weil sie einmal verschiedene Grade der Stärke in sich entwickeln und daher auch den Körper zu verschiedenen Graden beschränken oder zum Widerstande aufrufen kann. Die Art des Widerstandes ist zweitens eine sehr verschiedene; einmal kann sich das Leben verschiedenen Krankheitseinflüssen quantitativ mit denselben, oder ähnlichen Einflüssen mit abweichenden Aeusserungen seiner Thätigkeit entgegensetzen; dann wird auch da, wo eine qualitative Krankheitsimpression stattgefunden hat, und diese nur im nothwendigen Zusammenwirken aus der ihr zugeordneten qualitativen Reaktion erschienen ist, die Krankheit nie in einem eintönigen, feststehenden Ausdruck hervortreten; denn sie ist innerlich verschieden nach der Erregbarkeit, der Disposition des Körpers, nach ihrer Kraft, Spannung, ihrem Umfange, nach dem Verhältnisse, in welchem das Leben entweder niedergehalten ist, oder die Uebermacht in steigenden Graden erlangt hat. So ist es z. B. in der Entzündung der Fall, deren diagnostische Feststellung hiernach verschieden ist; denn es tritt die Entzündung in immer anderen Prozessen auf, bald in der Hinneigung zur Lähmung und zum Brand, bald in übermässiger Anstrengung der Kräfte, die jetzt ausdauern, jetzt leicht überreizt werden, bald in dem Uebergang zur Ausschwitzung und Eiterung, bald in Verbindung mit einer Entmischung der Säfte und in vielen andern Formen.

So mannigfaltig als das Leben aus dem inneren Grunde seiner Erregbarkeit, bald stärker, bald schwächer, bald der Art nach verschieden der Krankheitsursache entgegen wirkt und dadurch die mannigfachsten, dem Leben oder dem Tode mehr verwandten Prozesse hervorgehen lässt, in so vielfach unterschiedener Weise ge-

staltet sich der Ausdruck der Krankheit. Sie ist daher mit Ausnahme einiger feststehenden Miasmen, deren Wirkung sich in einen bestimmten Cyclus von Symptomen abschliesst, nur nach ihrer individuellen Erscheinung zu beurtheilen. Also keine Namen, keine Klassification in der Pathologie, sondern Beziehung der Krankheit auf die individuelle Gegenwirkung des Körpers. Müssen aber Namen sein, um von ferne auf den Gegenstand der Behandlung hinzuweisen, so seien diese Namen nie die Typen eines pathologischen Systems, nie feststehende Symbole, welche die Regsamkeit der Beurtheilung hemmen und den Gedanken fesseln. Die von uns angedeutete Auffassung der Krankheit ist auch da noch von dem bestimmtesten praktischen Nutzen, wo die Diagnose der Schule unklar ist oder nicht zum Ziele kommen kann; denn die Art, wie das Leben sich unter dem Einflusse einer verborgenen Krankheitsursache gestaltet, gibt auch die Art an, wie die Krankheit von der Behandlung angegriffen werden muss.

Wir setzen über das Verfahren der Schuldiagnose, über ihren unbestimmten, schwankenden Ausdruck, über ihren so oft irreleitenden Einfluss auf die Therapie ein höheres Prinzip, das in der Auffassung besteht, wie der Organismus der Krankheitsursache entgegen wirkt, sei es mehr in der quantitativen Erhöhung seiner Energie oder in der qualitativen Veränderung seiner Wirkung. Dieses aus dem Leben des Organismus hervorgegangene Prinzip gibt auch nur der Praxis Sicherheit, die überall wie der Organismus selbst aus der Krankheit wieder auf das Leben zurückgehen und dieses zum Sieg über die Krankheitsursache führen, zu seiner vollen Energie erheben soll. Aus diesem Prinzip geht eine viel genauere und wahrere Diagnose hervor, die wahre Unterscheidung dessen, was dem Organismus schädlich, was ihm fördernd ist, was ihn seiner Zerstörung entgegenführt, was ihn aus derselben wieder herstellt und in seinem Gesetze neu begründet. Diese Unterscheidung gibt erst der gebräuchlichen Diagnose ihre wesentliche Bestimmung, indem sie erforscht, inwiefern das, was man den inneren Grund der Krankheit nennt, nur allein in einer Krankheitsschädlichkeit besteht, oder inwiefern es sich aus dem Kampfe des Organismus mit der Krankheitsursche zusammengesetzt hat und mehr den Ausdruck der Schädlichkeit, oder des

gegenwirkenden, in die Krankheit hineingetretenen und sie umgestaltenden Lebens zeigt.

Wenn uns also die willkürliche Absonderung des Krankheitsprozesses und der aus ihm hervorgehenden Symptome von der Gegenwirkung und ihrer Aeusserung immer in Verwirrung stürzen muss, so gibt uns dagegen die Zusammenfassung jener nothwendig zu einander gehörigen Seiten eine sichere Anleitung für das ärztliche Bemühen, die gebrochene Kraft da künstlich zu heben, wo sie die sichtbaren Zeichen des Widerstandes herauswendet und wo sie daher auch verletzend ist getroffen worden.

Wenn man überzeugt ist von der Einheit des Lebens, von seinem durch alle Momente hindurchgeführten Gesetze, dem zweckvollen Zusammenwirken seiner Funktionen, von seiner Selbsterhaltung, von seinem nie ermüdeten Streben, alles Fremdartige von sich abzustossen und die krankhaft verkehrten Funktionen wieder in ihrer Reinheit darzustellen, dann ist es auch nothwendig, die Symptome der Krankheit in der hier für nothwendig erachteten Art zu erfassen und zu beurtheilen. Es kommt nur darauf an, die Art zu erkennen, wie das Leben einen feindlichen Krankheitseinfluss nothgedrungen erträgt und dadurch in seiner Thätigkeit beschränkt wird, oder wie es ihm entgegenwirkt entweder in der bloss grösseren Bethätigung seiner Funktionen, oder in der Art, wie es dieselben verändert und nach aussen hin reflectirt. Hierin liegt die genaueste Auffassung der Krankheitsverhältnisse, und diess muss man erkennen, durch tausendfältig wiederholte Fälle zur Gewissheit bringen können. Wenn man das Leben in seinem gesunden Verhalten erforscht, so wird man doch auch sehen, wie es darin beschränkt wird, wie es gegen diese Beschränkung ankämpft, oder wie es immer tiefer in diese hineingezogen wird, wie es, niedergehalten von einer fremden Macht, seine Aeusserungen zwar nicht aufgibt, aber in einer modificirten Art zu entfalten gezwungen ist. Niemand behaupte, dass er den gesunden Ausdruck der Lebensthätigkeit verstehe, wenn ihm deren Umänderung in der Krankheit zu erkennen unmöglich ist. Nichts ist klarer wie das, dass sich in der Hemmung und Unterdrückung des Lebens die Uebermacht eines fremdartigen Einflusses zeigt, dass also alle Symptome gehemmter, unterdrückter, gebundener Thätigkeit auf die Krankheitsursache zu beziehen sind, dass hingegen in der Be-

thätigung des Lebens, geschehe diess auch in Erscheinungen, die von der Norm abweichen und ihr scheinbar entgegengesetzt sind, das Leben es ist, was sich wirksam erweist. Nicht minder muss man sich überzeugen, dass der Grund, wesshalb und wie das Leben in veränderter Art sich zeigt, von einem fremdartigen Einfluss abhängig ist, und dass die Art der veränderten Lebenserscheinung von diesem Krankheitseinflusse Auskunft gibt.

Es sollte nicht schwer halten, Jeden hiervon zu überzeugen, der einen klaren Blick in das Leben zu werfen vermag. Man nehme die Erscheinungen eines Nervenfiebers. In dem stupiden gelähmten Verhalten im Anfange der Krankheit zeigt sich der übermächtige Krankheitseinfluss, in dem fieberhaften Prozesse, in der Aufregung der Organe, in dem Sturme der Thätigkeiten, in dem theilweis irren Zustande spricht sich die Wirkung des Lebens unter diesen Krankheitseinflüssen aus, wie es von ihm verzogen und verworren ist, wie es entweder immer mehr gehemmt wird und seiner Auflösung entgegengeht, indem es in der mächtigsten Erregung, in dem heftigsten Kampfe einem überwiegenden Krankheitseinflusse gegenüber gestellt ist, dem es endlich erliegt, oder wie es in seiner Bethätigung immer mehr hervortritt und den gesunden Ausdruck wieder erlangt. Hiernach wird man jede Krankheit beurtheilen können, so verschieden sich auch die Erscheinungen in diesem oft lange schwankendem Kampfe gestalten.

Haben wir die Pathologie von der Gegenwirkung des Lebens, von diesen Grundgesetzen alles Lebens in der Natur und der Organisation insbesondere abhängig gemacht, so kann auch die Heilung des Körpers von einer Krankheit aus diesem Gesetze nicht heraustreten, denn sie ist ja nur die Weiderherstellung der Gesetzmässigkeit des Lebens.

Wir haben gezeigt, dass die der Krankheitsursache entgegen wirkenden Lebenserscheinungen zwar den feindlichen Eindruck, der sich dem Leben imprimirt hat, offenbaren, dass sie aber abhängig vom Lebensgesetze dasselbe wieder zur Herrschaft zu bringen suchen. Begründet sich diese Lehre auf das Gesetz des Lebens selbst, auf seine überall vom Zwecke durchdrungene Thätigkeit, auf sein Bestehen und seine Selbsterhaltung in diesem Zwecke, ist die Lehre so gewiss als das Leben selbst; so können wir auch den Satz über alle Widersprüche erheben, dass in der

Art, wie die Thätigkeit des Lebens durch die Krankheit verändert wird, dass in dem krankhaften Ausdrucke der Lebenserscheinungen die Zurückführung zum normalen Zustande, die Heilung sich andeutet, dass in der Art, wie das Leben den innern Krankheitseindruck nach aussen reflectirt und diess durch thätige Prozesse kund gibt, sein Streben zur Wiederherstellung liegt.

Die absichtliche Heilung kann nur in Folgendem zu suchen sein: erstens in der unmittelbaren Aufhebung der Krankheitsursache selbst, wie sie entweder ausserhalb des Körpers liegt oder in seinen eigenen Säften und Organen, als eine relativ äussere Krankheitsursache wirkt; zweitens in der künstlichen Erhöhung der Lebensthätigkeit überhaupt oder einzelner Funktionen, entsprechend der oben angeführten quantitativen Gegenwirkung, um dadurch die Unversehrtheit des Lebens in seiner Abwehr gegen eine von aussen auf ihn einwirkende Krankheitsursache zu erhalten; drittens der qualitativen Gegenwirkung entsprechend, in der Verstärkung der ihrer Art nach veränderten Lebensprozesse, wie diese einer im Innern liegenden, in das Gesetz des Lebens selbst hineingestellten und es beschränkenden Krankheitsursache entgegenwirken. Diess sind die drei einzig möglichen Heilungen, die auf das Gesetz des Lebens begründet, alle Methoden zu heilen umfassen; jede ist in ihrem Zwecke, ihrer gangen Eigenthümlichkeit nach bestimmt, alle drei sind nothwendig, kein Arzt kann die eine von sich weisen und sich ausschliesslich für die andere erklären. Diese Methoden sind so einfach, als das Lebensgesetz selbst; wir wollen sie näher durchführen.

Die erste entfernt einestheils mechanische Krankheitsursachen und fällt in das Bereich der manuellen Medicin, oder einer Anwendung der Kunst, welche mechanische Thätigkeiten im Körper hervorruft, z. B. Brechen, um irgend einen feindlichen Stoff direct zu entfernen. Anderntheils hat sie es mit chemischen Krankheitsursachen zu thun. Diese können entweder von aussen eingedrungen sein oder sind anorganische Produkte des Lebensprozesses. Obgleich sie in den Säften und Organen des Körpers liegen, sind sie von hieraus noch nicht in Beziehung zu den Centraltheilen des Körpers getreten und verhalten sich daher als relativ äussere Schädlichkeiten, oder sie sind in diese lebensvolle Beziehung getreten, können aber direct wieder aufgehoben werden, wie manche

Miasmen. Hierunter sind die mechanischen und chemischen Verfahrungsweisen der Medicin begriffen. In diesen Fällen ist eine Ertödtung, eine chemische Einwirkung, eine Neutralisation der Krankheitsursache möglich. (War vorher schon die qualitative Gegenwirkung in Anspruch genommen, so fällt diese mit Entfernung der chemischen neutralisirten Krankheitsursache hinweg.)

Die zweite Heilung gewinnt da ihre Stelle, wo das Leben in quantitativer Erregung, in der grösseren Bethätigung und Erhöhung seiner gesunden Prozesse den Krankheitseinflüssen entgegentritt. Hier sind bald alle diejenigen Mittel anzuwenden, die eine erregende, stärkende Wirkung auf das Leben haben, ohne dasselbe seiner Art nach zu verändern, bald solche Mittel, welche die Thätigkeit einzelner Organe in ihrer ausscheidenden Richtung erhöhen, bald andere, welche die Gegenwirkung eines Organes dadurch verstärken, dass sie dieselbe auf sympathisch wirkende Organe verbreiten, bald noch andere, welche den Angriff der Krankheitsursache auf ein Organ durch die kräftige Erregung antagonistisch thätiger Organe abwenden. In diesen Kreis fällt die sogenannte allopathische Methode mit ihren stärkenden, reizenden, ausleerenden, sympathisch oder antagonistisch wirkenden Mitteln.

Die dritte Richtung der Kunst tritt in Bezug zu der Krankheitsursache, die, im Innern des Körpers haftend, den Lebensprozess ihrer feindlichen Natur nach schon verändert hat und diess durch die krankhaft veränderte Qualität der Lebenserscheinung kund gibt. Diese Anwendung der Kunst ist die eigentliche und vorzugsweise so zu nennende, weil sie gegen die in das Leben hineingetretene, in seinem Prozesse sich bewegende Krankheit im engeren Sinne gerichtet ist. Ist sie aber die wichtigste Heilmethode, worin der ganze Sieg der Kunst sich ausspricht, so ist sie doch die in ihrem Wesen und Wollen [selbst von ihren Anhängern] am wenigsten erkannte. Sie soll das Leben nach der specifischen Weise, wie es in der Veränderung seiner Funktionen einer Krankheit entgegentritt, unterstützen und dadurch das normale Verhalten wieder herzustellen suchen. Wie die Krankheit feindlich in das Gesetz des Lebens hineingetreten ist und dessen Funktionen verkehrt, so soll diese Heilmethode mit ihren Mitteln rettend, heilend in den inneren Grund des Lebens hineintreten und dasselbe von da aus in seiner heilenden Wirksamkeit in Thä-

tigkeit setzen, und zum siegreichen Uebergewichte bringen. Wir haben gesehen, dass in der Art, wie die Erscheinungen des Lebens durch die Krankheit verändert sind, auch die Art der Heilung liegt, indem das Leben in dieser veränderten Art sich thätig zeigt und durch seine Thätigkeit wieder zu seinem Gesetze zurückkehrt. Es kommt also darauf an, dass die Kunst gerade diese specielle Art der Gegenwirkung verstärkt und durch die Verstärkung das Normale wieder herbeiführt. Dieser innere Punkt ist es, von dem aus die Organe zur Heilung erregt werden müssen.

Die Einwirkung auf diesen Punkt hin ist aus folgender Weise erklärlich. Indem der Organismus in seiner Thätigkeit nach aussen hin wirkt, setzt er sich einer äusseren Anregung entgegen; dadurch ist er in dem Zustande einer Reizung oder Erregung und selbst reizbar. In seiner vorhandenen Thätigkeit wird der Organismus vorzüglich durch solche Reize weiter erregt, die dieser Thätigkeit entsprechen, die sie in gleicher oder ähnlicher Weise zu verstärken suchen; mit seiner Thätigkeit wächst seine Erregbarkeit. Wenden wir dieses allgemeine Lebensgesetz auf die in einer Krankheit vorhandene und durch alle thätigen Krankheitssymptome sich aussprechende Erregung an, so ist diese durch eine Krankheitsursache herausgefordert worden und gegen dieselbe gerichtet. Diese Gegenwirkung sucht sich von selbst schon in immer stärkerem Maasse zu entfalten und weiter zu verbreiten; sie ist daher durch alle Reize, die der Art ihrer Wirkung entsprechen, vorzugsweise zu erregen und denselben specifisch zugewendet. Darin liegt die Möglichkeit ihrer künstlichen Erhöhung.

Wie wird dieselbe nun in's Werk gesetzt? Offenbar durch die Anwendung von Mitteln, welche dieselbe Qualität, denselben Ausdruck der Krankheitsäusserungen im Körper zu erregen fähig sind, wie wir ihn in der Erregung einer bestimmten Krankheit finden. Forschen wir nach solchen Arzneimitteln, so werden sie durch ihre Anwendung an gesunden Menschen, behufs einer Prüfung, durch die Arzneisymptome, welche bei denselben entstehen, aufgefunden. Durch diese Prüfung ergibt es sich, dass gewisse Arzneimittel nicht allein auf bestimmte Organe einwirken, sondern auch, dass sie einen bestimmten Zustand in diesen Organen zu erzeugen fähig sind. Ist nun ein gleichartiger Zustand in diesen Organen in der Gegenwirkung gegen eine vorhandene Krankheit,

die sich in thätigen Symptomen ausdrückt, hervorgetreten, so liegt in diesem Zustande zugleich die grösste Erregbarkeit für diejenigen Arzneimittel, welche einen gleichartigen Zustand, unter anderen Verhältnissen, bei gesunden Menschen zu erzeugen fähig sind. Diese Mittel haben, weil sie im Einvernehmen zu der bestimmten Gegenwirkung stehen, eine besondere specifische Beziehung zu der entsprechenden Krankheit, wirken in der kleinsten Menge auf sie ein, bethätigen das Leben in ihr zu einer höheren Kraft. In dieser grösseren Bethätigung liegt die Heilung, weil es die Kraft des Lebens ist, die sich bethätigt und durcharbeitet und dadurch zu ihrer vollen Gesetzmässigkeit zurückkehrt. Diese Heilmethode im engeren Sinne ist die qualitative, die specifische, die sogenannte homöopathische. —

So sind wir ausgegangen von dem Gesetze des Lebens, wie es im normalen Verhalten wirkt, und haben aus demselben die Natur der Krankheit entwickelt und die Methode der Heilung festgestellt. Es gibt kein anderes Gesetz, das die Medicin beherrscht, als das Gesetz des Lebens.

XXI.

Die Philosophie der Chinesen.

Von

Dr. Gottfried Otto Piper

in

Bernburg.

I. Einleitende Bemerkungen.

Nach der Wahrnehmung äusserlicher Verschiedenheiten findet sich ein Bestreben, das Gemeinschaftliche an dem Verschiedenen hervorzustellen und allgemeine Begriffe zu gewinnen. Das Gemeinschaftliche erscheint hierbei als das Wesentliche, das Verschiedene als das Unwesentliche. Der Denker setzt sich hierbei mit naiver Leichtigkeit über alle Grenzen hinweg und gelangt

bald zu dem höchsten Begriffe, unter welchem er Alles zusammenfasst, und in welchem er alle Verschiedenheiten zu tilgen meint. Dieser höchste Begriff ist die Gottheit, oder, in anderer Fassung, das Ich, das Subject, der Mikrotheos, im Gegensatze der Welt, des Objectes, der vielgestaltigen Finsterniss des Nichtseienden. Die Gottheit wird hierbei nicht geleugnet, sondern verschwiegen, zurückgeschoben in das Geheimniss der Heiligkeit. In diesem Bereiche findet sich der Standpunkt der chinesischen Philosophie.

Man sieht überall, dass eine neu aufkommende Richtung sich überspannt, und erst durch nachfolgende abweichende Richtungen beschränkt wird. Auch von dieser Beschränkung finden sich in der chinesischen Speculation schon einige Spuren. Indessen scheint es, dass die Beschränkung nicht sowohl mit Bewusstsein herbeigeführt, als vielmehr hinter dem Rücken des Denkers eingetreten ist. Indem sich nämlich der Witz von jedem Punkte aus um Aufsuchung entfernter Aehnlichkeiten bemühet und alle Fortsetzungen der Gleichnisse für Fortschritte und Gebietserweiterungen hält, treten Concurrenzen und Widersprüche ein. Solche Widersprüche sind zum Theil ohne Zweifel unbeachtet geblieben, zum Theil aber, wie es scheint, bemerkt und zu neuen Identificationen benutzt worden. Ein Beispiel mag das erläutern. Die Chinesen sehen die Theorien ihrer Identitätslehre so sehr als unbezweifelte Wahrheiten an, dass sie dieselbe sogar in ihren Wörterbüchern als Realdefinitionen auftreten lassen. So wird das Zeichen des Herzens erklärt durch die Worte: *ho tsang* Feuer-Eingeweide. Diese Erklärung bezieht sich gleichmässig auf das Herz als Gemüth, wie auf das Herz als Blutbehälter. Das rothe Blut wird schon wegen seiner Farbe mit dem Feuer verglichen, indem die Farbe des Feuers roth *(tschi)* heisst. Nun findet sich aber eine directe Vergleichung des Blutes mit dem Wasser. Auch diese erscheint als Definition in dem Wörterbuche. Das Zeichen des Wassers wird erklärt mit den Worten: *ti tschi* der Erde, *hiuei ki* Blut (und) Athem. Diese Auffassung ist sehr alt. Schon in dem Buche der Verwandlungen (*yi-King*; das Wort *King*, Lehrbuch, bedeutet eigentlich den Aufzug des Gewebes, sodann die Blutadern und eine Mittelsperson) wird das sinnbildliche Zeichen des Wassers durch das Zeichen *Kan* erklärt, welches wörtlich die Ausathmung der Erde bedeutet. Eine nähere Erörterung dieses Punktes wird sichere Blicke in den Geist

dieser subjectiven Naturlehren gestatten. Das so eben genannte Zeichen *Kan* bedeutet eine Grube, das Graben, das Fallen in die Grube. Das Zeichen besteht aus den Zeichen der Erde und der Ausathmung. Das Zeichen der Ausathmung, *Kien*, bedeutet zugleich den Mangel, das Fehlen, Ungenügen. So könnte man hiermit die Grube bezeichnet finden als das Fehlen der Erde, die Lücke in der Erde. Es verträgt sich damit, wenn die Grube *Kan* in dem *yi-King* das Wasser bezeichnet; denn das Wasser sammelt sich, von oben herabfallend und von unten heraufdringend in der Grube. Aber diese Erklärung ist, obwohl sie einen befriedigenden Sinn gibt, ohne Zweifel nicht erschöpfend, weil sie sich nur an die abgeleitete Bedeutung hält, und von der eigentlichen absieht. Die eigentliche Bedeutung des Zeichens *Kien* ist die der Ausathmung, des Gähnens. Will man daher die Bezeichnung streng auffassen und entsprechend auslegen, so muss man dieselbe erklären als Gähnen oder Ausathmung der Erde. Dadurch wird die Grube für den athmenden Mund, und das Wasser für den Athem der Erde erklärt. So sehr diese Erklärung gesucht erscheinen möchte, und so leicht dieselbe anstatt der Auslegung eine Unterlegung zu geben scheinen könnte, so hat sie doch in dem Vorliegenden ihre vollkommene Rechtfertigung. Es geschieht nur zufällig, dass diese Rechtfertigung auch von einer anderen Seite kommt, indem die lexikalische Definition das Wasser als Athem der Erde bezeichnet. Der Widerspruch, welcher entsteht, wenn das Herz als Behälter des mikrokosmischen Feuers, und das Blut nicht als Feuer, sondern indirect als Wasser bezeichnet wird, existirt in dem Sinne dieser Lehre nicht; denn schon die Lautsprache, in welcher sich die ältesten Gedanken ausgedrückt haben, bezeichnet mit dem Laute *ho* das Leben, die Ausathmung, das Wasser und das Feuer.

Es ist von Wichtigkeit, zu fragen, ob eine vorhandene Lehre auf Ueberlieferung beruhe, oder ob sie in dem Schoosse des Volkes, bei welchem sie sich findet, entsprungen sei. Das Letztere lässt sich nur dann erweisen, wenn es gelingt, alle Entfaltungen der subjectiven Lehre auf einige vorhandene Vorstellungen zurückzuführen, zu welchen der Mensch bei Anschauung alltäglicher Ereignisse gelangen kann. Es ist zu versuchen, wie weit sich etwas Entsprechendes bei den Chinesen darlegen lässt.

Bei Beurtheilung des geistigen Lebens, in welchem die Keime der Philosophie treiben, kommt es nicht darauf an, ob man die Fähigkeiten der ersten Menschen über oder unter das Niveau der durchschnittlich bekannten menschlichen Natur setzen will. Wenn die Menschen anfänglich stumpfsinnig gewesen sein sollen, so kommt nur jene Zeit in Betracht, wo die brutale Gedankenlosigkeit einer vernünftigen Betrachtung gewichen ist. Der Anfang der Gedanken ist beinahe der Anfang der Naturlehre. Nichts ausser der Naturerscheinung umgibt und berührt den Menschen. Alle Maassregeln des täglichen Lebens müssen sich bald auf Beobachtung der Natur gründen, auch müssen Zeit und Ort des Himmels und der Erde in Andenken bleiben, wenn die Lebensbedürfnisse befriedigt werden sollen. So findet sich bereits eine Naturkunde, welche wenige positive Kenntnisse gibt und zu desto mehr subjectiven Betrachtungen Veranlassung bietet. Da die Natur auf so unmittelbare Weise der erste Gegenstand der Beobachtung und Theilnahme wird, so ist anzunehmen, dass auch die Gedanken sich zuerst an ihr erbauet und geübt haben. Ausserdem veranlassen die Bewegungen der Natur manchfache Gemüthsbewegungen, und bringen ausser deutlichen Vorstellungen dunkele, träumerische Gefühle. So findet sich früh Veranlassung zu phantastischen Sinnbildnereien. Der Mensch ist unabweislich getrieben, die Bedeutung und den Zusammenhang der Erscheinungen zu ergründen und Combinationen zu machen. Durchschnittlich müssen die Combinationen falsch sein, weil der Kreis der Erfahrung sehr enge ist. Das subjective Element bedarf daher einer poetischen Kraft, um sich geltend zu machen. Man hört zuweilen aussprechen, dass den ursprünglichen Lehren eine gewisse Einfachheit und Klarheit eigen sein müsse, und dass dieselben etwas Phantastisches und Mystisches nicht an sich tragen können. So weit die Erfahrung reicht, dürfte sich diese Meinung nicht bestätigen. Schlichtheit, Einfachheit und Klarheit in historischen, poetischen und philosophischen Darstellungen ist nur möglich, wenn das historische Material nicht durch Ausschmückung, das poetische nicht durch Reflexion, und das philosophische nicht durch unlogische Schlüsse entstellt wird. Nun ist aber in allen bekannten ältesten Denkmalen der historische Bericht mit philosophischen und poetischen Elementen so durchdrungen, dass man kaum sagen kann, welches von den dreien das

eigentliche Mittelpunkt der Darstellung ist. Man weiss nicht, ob man philosophische Maximen in dem Gewande eines historischen Romanes, oder eine Geschichte mit poetischen Episoden und philosophischen Reflexionen, oder ein episches Gedicht vor sich hat; endlich wüsste man nicht einmal, ob dieses Gedicht sich unabsichtlich in Reflexionen und Grübeleien vertieft, oder ob es seiner Tendenz nach didaktisch ist. Durch solche Produktionen wird ohne Zweifel ein Zustand bezeichnet, welcher die Elemente der positiven Wissenschaft, der Poesie und Philosophie noch nicht geschieden hat und den Geist treibt, Alles in einem Gusse auszuströmen. Wenn die Einheit und Völligkeit dieser wahren Herzensergiessungen anfängt, chaotisch zu erscheinen, so zeigt sich darin die fernere Entscheidung des Lebens. In diesem Zeitraume kann man philosophische, poetische und historische Werke unterscheiden, je nach der vorherrschenden Masse, deren Zusammenhang noch durch Bruchstücke der beiden anderen Elemente in grösserer oder geringerer Ausdehnung unterbrochen wird.

Der Einfluss der Ueberlieferungen ist in Betracht zu ziehen, nicht nur, insofern dieselben mit Bewusstsein aufgenommen sind, sondern auch, insofern sie unbewusst als Anhaltspunkte für neue Vorstellungen gedient haben. Es sind also, wenn es sich um ursprüngliche Lehren handelt, die Anfänge der Theorie nachzuweisen, wie sie als nothwendige Ergebnisse des Nachsinnens über die Naturerscheinungen angesehen werden können. Es gibt keine Nöthigung, jede physikalische oder physiologische Theorie als ein Ergebniss der Naturbetrachtung anzusehen, vielmehr sind die meisten Theorien aus Betrachtung vorgängiger Theorien entsprungen, und einige, welche deutlich von selbstständiger Beobachtung zeugen, haben dabei zugleich unzweideutig eine Stütze in Ueberlieferungen. Wofern man den geschichtlichen Boden nicht verlieren will, wird es kaum möglich sein, nachzuweisen, dass man bis zu einer Zeit, welche ihre Lehren noch auf gar keine Ueberlieferungen stützt, vorgedrungen sei. Desshalb bleiben nur solche Lehren festzustellen, welche billiger Weise aus einer unvorbereiteten Betrachtung der Natur abgeleitet werden können und daher vermuthlich nicht auf Ueberlieferungen gebauet sind. Die Naturlehren, welche für ursprünglich gelten sollen, dürfen in ihrem Grunde keine vorgefassten Meinungen erkennen lassen. Obgleich nämlich nicht be-

stritten werden kann, dass der Mensch im Stande sei, vorgefasste Meinungen gleichsam angeboren zu haben, dass auch die Subjectivität der früheren Geschlechter ganz ausser dem Ermessen der späteren liegen könne, so dienen doch solche Annahmen nicht zur Begünstigung des Geschichtsforschers und zur Herabstimmung der an denselben zu stellenden Ansprüche. Die vorgefasste Meinung unterscheidet sich in ihren Wirkungen nicht merklich von der Ueberlieferung; daher können alle Lehren, bei welchen man die erstere vorauszusetzen sich genöthigt fühlt, mit gleichem Rechte als überliefert angesehen werden und sind daher von der Zählung unter die Urlehren ausgeschlossen.

Andererseits ist es misslich, die allgemeinen psychologischen Grundsätze auf den ursprünglichen Seelenzustand des Menschen anzuwenden. Es macht schon einen grossen Unterschied, ob der Mensch mit empfänglichen Sinnen in die Natur getreten ist, oder ob es eindringender Erzeugnisse bedurft hat, um ihn aus seiner träumerischen Stumpfheit zu wecken.

Das Erste, was der Mensch wahrnehmen kann, ist die räumliche Ungleichheit, oder die Verschiedenheit der einzelnen Gegenstände, welche den Gesichtskreis ausfüllen. Die räumliche Ungleichheit erscheint durchgängig als Licht und Dunkel, hoch und niedrig. Gewöhnlich sind die Tiefen dunkel, die Höhen licht. Die Zeit vergeht, und dabei zeigt sich die Veränderung oder zeitliche Ungleichheit. In der Zeit wird Bewegung und Ruhe ersichtlich. Die eminente Bewegung zeigt sich an den leuchtenden Himmelskörpern. So stellen sich Höhe, Licht und Bewegung, wie verwandte Dinge, zusammen. Diese Zusammenstellung steht an der Spitze der chinesischen Naturlehre. Die beiden Grundzüge, in welche sich der luftförmige Urstoff scheidet, sind *yang* das Obere, Himmlische, Lichte, der Stoff in Bewegung, und *yin*, das Untere, Irdische, Dunkele, der Stoff in Ruhe.

Es kommt in Betracht, dass der Mensch an eigenen und fremden Bewegungen Lust empfindet, und in der der Bewegung folgenden Ruhe sich behaglich fühlt. Er sieht auch häufig die Bewegung der Ruhe vorausgehen, wie bei dem Wasser, welches fliesst und sich in Becken sammelt, oder wie bei dem Falle des Regens und der Früchte. Daher kann der Beobachter geneigt sein, die Ruhe als ein Ausruhen, als eine Remission, und die Bewegung

als das Ursprüngliche zu betrachten. Wenn diese Vorstellung auf die unbeweglichen Theile der Welt angewendet wird, so ist es leicht, jene Erzählungen von dem Anfange der Welt zu dichten, welche man nur dadurch erklärlich finden will, dass eine Anschauung grosser Erdrevolutionen stattgefunden habe. Die ganze Reihe der Sinnbildnereien, deren Spuren sich noch auffinden lassen, deutet darauf, dass die Dimension dem Menschen als ganz unwesentlich erscheint, und dass er ohne Bedenken von dem Kleinsten auf das Grösseste schliesst. Man kann sich denken, dass die Furchen, welche der Regen in den harten Boden und selbst in Gestein gräbt, ganze Thäler und Flussbetten versinnlichen. Andererseits zerklüftet der trockene Boden in Form von Gebirgszügen. Das Aufwerfen eines Erd- oder Sandhügels durch ein unsichtbar grabendes Thier kann die Entstehung der höchsten Gebirge anschaulich machen. Solche Analogien werden um so leichter gebildet, als die allen kindlichen Menschen eigene Lust an Uebertreibungen hinzukommt. Wenn von ganzen Ländern erzählt wird, die aus dem Wasser aufsteigen oder in demselben versinken, so können diese Berichte eine ausreichende thatsächliche Grundlage haben in den Wirkungen eines Baches, welcher Erdreich anschwemmt, und Schollen von dem Ufer abreisst. Uebrigens wird es bei der Betrachtung bleiben, dass die Berge schon standen, als Pflanzen und Bäume vor den Augen des Menschen aufgingen; dass die Bäume selbst starre, felsenartige Stämme erlangen, aus deren Furchen, wie aus Felsenspalten und nackter Erde, das neue Grün aufgeht. Hierdurch wird ein Leben erkannt, welches sich schlummernd in einer starren todten Behausung verhält. Die Steine zeigen in ihrem Innern bisweilen Kristallhöhlen, in Knochen ist Mark, in Samenkernen und Eiern weicher und flüssiger Stoff, und Pflanzen und Thiere wachsen daraus, wie Quellen aus den Felsen. Hiernach mag es schwer fallen, das Starre für todt zu halten, und wenn dasselbe von dem Lebendigen unterschieden werden soll, so scheint das Leben vielmehr als Lebhaftigkeit bezeichnet zu werden. Es wird angenommen, dass das Bewegliche lebendig sei, weil das Lebende sich bewegt. Die Neigung, eine vollkommene Wechselseitigkeit in solchen Dingen anzunehmen, scheint tief in der menschlichen Natur zu liegen, und bekanntlich muss die Logik bisweilen das berühmte Beispiel von den Hunden und Pudeln wählen, um die

Berechtigung zu solchen Schlüssen nur verdächtig zu machen. Bei den Chinesen sind das aufgehende Kraut, der entspringende Quell, der fliegende Staub und der steigende Nebel gleichberechtigte Bilder des Lebens, und die Definition des Lebens wird endlich so allgemein gehalten, dass sie mit der des örtlichen Daseins und des Ortes selbst wesentlich übereinkommt.

Der Begriff des Todes, oder des wirklichen Absterbens, kann nur auf eine gewaltsame und gemüthlich aufregende Weise in diese anfänglichen Vorstellungen kommen; denn, um den Tod als solchen zu erkennen, ist es nicht genug, todte Geschöpfe zu finden, sondern der Todeskampf muss gesehen werden. Wenn der Mensch durch die Erscheinungen der Verwesung verscheucht und durch Zufall oder Neugierde an den verlassenen Ort zurückgeführt wird, so kann ihn namentlich das allmählige Hervortreten der Gebeine aus den vermodernden Bedeckungen an das Hervorragen der Felsen über Erde und Wasser erinnern. Die Vergleichung der Felsen mit den Kochen ist sehr alt und weit verbreitet. Auch die Chinesen nennen die Steine *schan-ku*, d. i. Bergknochen.

Die Auflösung bleibt das wesentliche Merkmal des Todes, während das Fallen und Liegenbleiben auch unter anderen Verhältnissen vorkommt. Nicht nur absterbende Wesen, wie welke Blätter und Thiere, fallen zu Boden, sondern auch frische, reife Früchte und belebender Regen. Auch fällt der Regen so gewaltsam, dass er die Pflanzen zu Boden schlägt, wie der Blitz die Bäume und der Raubvogel seine Beute. Es bietet sich noch mehrfache Gelegenheit dar, den gewaltsamen Fall zu beobachten. Wer einen grossen Stein an einer Seite emporhebt und sodann ablässt, dass der Stein wieder zu Boden fällt, findet in dem nachgibigen Boden einen tiefen Eindruck, welcher früher nicht vorhanden war. Er sieht daraus, dass die Last an sich diese Vertiefung nicht bewirken konnte, bis sie, wie durch widerstrebende Kraft, die Kraft des Menschen überwand und gewaltsam auf den Boden fiel. Die Chinesen denken ohne Zweifel an dieses Verhältniss, wenn sie die Bewegung, *tung*, durch Gewicht und Kraft bezeichnen.

Der Mensch fühlt an sich selbst Ermüdung, welche ihn nöthigt, sich niederzulegen und unbeweglich zu liegen, fast wie ein Todter. Der Ermüdete fühlt an seinem Körper eine Belastung, gleich als wenn er eine fremde Last trüge. Er muss also annehmen, dass

er die Last seines eigenen Körpers empfindet, und dass das, was diese Last trägt und fühlt, von derselben so verschieden ist, wie er selbst von dem Steine, welchen zu tragen er bemühet war. Das Gefühl der Kraft und Munterkeit vergegenwärtigt die Völligkeit und Untheilbarkeit des Wesens, die Ermüdung aber zeigt die Möglichkeit der Trennung, welche in dem Tode erlebt werden soll. Andererseits findet der Mensch in seiner Erinnerung Dinge, die von ihm selbst verschieden sind, Denkmale oder Bilder äusserer Dinge. Er kann diese Dinge nicht zu seinem Leibe rechnen, und denkt sich, er, das Ich, h a b e einen Körper und eine Seele. Diese Vorstellung haben auch die Chinesen. Das individuelle Wesen, *kwei*, bindet einen irdischen Theil, *pe*, und einen himmlischen, *yun*. So lange das *kwei* als Mensch existirt, heisst es *hwen-phe*, Seelenkörper. *Hwen* ist das *kwei*, verbunden mit dem himmlischen Theile, *yun*; *phe* ist das *kwei* in Verbindung mit dem irdischen Theile, *pe*. Bei dem Tode löst sich das *yun*, um zu dem Himmel, das *pe*, um zu der Erde zurückzukehren, und das *kwei* bleibt als Schatten allein übrig. Es findet sich, dass unter dem himmlischen Theile, *hwen*, oder *yun*, das verstanden wird, was die Neueren als ideellen Organismus, oder als Vorstellungsmassen bezeichnen; nämlich gleichsam eine Masse geistiger Atome, welche gleich der leiblichen Speise von aussen genommen und angeeignet werden. In demselben Sinne wird die Excretion, der Schlaf und das Vergessen mit dem Tode verglichen. Die erstere wegen des einseitig leiblichen, das letztere wegen des einseitig geistigen Absterbens einzelner Stofftheile; und der Schlaf, wegen der aufhörenden Bewegung.

Die Unsichtbarkeit des gewaltsamen Windes, im Gegensatze der Unwirklichkeit des Spiegelbildes in dem Wasser, führt früh dahin, dass das Sichtbare als unwirklich und nichtig, das Unsichtbare als wesentlich und seiend angesehen wird. Diese Meinung findet sich bestärkt, wenn man beobachtet, dass sichtbare Dinge durch schnelle Bewegung unsichtbar werden. Die Chinesen bezeichnen die Schnelligkeit, *sin*, durch das Bild eines fliegenden Vogels, an welchem die äusseren Umrisse ausgelöscht sind, weil dieselben, wie die Erklärung sagt, im schnellen Fluge verschwinden. Da nun das *yang*, der Urstoff in Bewegung, zugleich das Geistige bedeutet, so sieht man, dass wahrscheinlich die Unsicht-

barkeit des Geistigen aus der schnellen Bewegung desselben erklärt ist.

Licht und Bewegung sind schon zusammengestellt. Auch sind Menschen und Thiere warm, wie Sonnenschein und Feuer, und wenn sie todt sind, werden sie kalt. Der Mensch fühlt, dass er wärmer wird, wenn er sich eifrig bewegt. Das Feuer verzehrt, wie ein Thier, seine Speise und kann ohne Nahrung nicht ausdauern. Das Feuer bricht plötzlich aus Stein und Holz, wie das rothe, heisse, rauchende Blut aus einem getroffenen Gliede. Daher kann es auch zu den ursprünglichen Lehren gerechnet werden, wenn das Herz, wie oben bemerkt, als Feuereingeweide bezeichnet wird.

So bieten sich dem menschlichen Nachdenken mehr oder minder weite und oberflächliche Kreise dar. Die Beobachtung kehrt zu einzelnen Punkten zurück, und jede Erscheinung kann nachträglich ein Gegenstand speciellerer Deutungen werden, wie eine Gestalt, welche zuerst in ihren allgemeinen Umrissen, und dann in ihren einzelnen Eigenthümlichkeiten betrachtet wird. Das Nachdenken über die alltäglichen Erscheinungen muss immer bald eine Grenze finden, und manche scheinbar gewonnene Einsicht muss durch fernere Erfahrungen zweifelhaft gemacht werden. Man muss also die Naturbeobachtung oder die Ueberlieferung fallen lassen. Dennoch sind noch manche Fortschritte in Einklang mit dem anfänglich Gefundenen denkbar. Z. B. bei Handhabung von Lasten wird während der vergeblichen und erfolgreichen Bemühungen beobachtet, dass die Last an einer Stelle leichter, an einer andern aber schwerer bewegt wird; dass also dieselbe Kraft entgegen derselben Last schwächer und kräftiger ist, je nach dem Orte. So werden Kraft und Ort sinnverwandte Begriffe. So lässt es sich erklären, dass die Chinesen durch den Laut *li* die Kraft und auch den Ort bezeichnen.

In den cultivirten und erfahrungsreichen Zeiten gleicht die Erscheinungswelt fast einer stetigen Proportion, während in der Vorzeit die weiten unergründlichen Abstände zwischen den vereinzelten Erscheinungen durch geisterhafte Beziehungen ausgeglichen werden. Wesentlich findet dieselbe Ausgleichung immer statt und unterscheidet sich nur durch den engeren Raum, auf welchen sie durch die erweiterten Erfahrungen angewiesen wird.

Darin zeigt sich das erste Walten der mystischen Richtung, welche noch nicht in der unbefangenen Fiktion und dem schulgerechten *dic mihi musa* ihre Auskunft gefunden hat, sondern ihre Quellen versteckt, und ihre Produkte für Edukte erklärt. Die Chinesen geben davon eine merkwürdige Probe. Als älteste Gedankenzeichen haben sie ein System von Linien (*kua*), welche das *yin* und *yang* in ihrer mehrfachen Vermischung darstellen, und damit das Wesen des Himmels und der Erde, des Wassers und Feuers beschreiben. Aus derselben Zeit datirt man eine Zusammenstellung der Zahlen von 1 — 10, wo die ungeraden Zahlen, die Himmelszahlen (*tien-swen*) durch weisse, die geraden Zahlen, die Erdzahlen (*ti-swen*) durch schwarze Kreisflächen bezeichnet sind. Diese verschiedenen Figuren sollen nicht combinirt, sondern von dem Rücken eines Drachen und einer Schildkröte abgeschrieben sein. Ein gleich fabelhafter Ursprung wird der eigentlichen Zeichenschrift zugeschrieben. Die Schriftzeichen sind, wie die Chinesen selbst anerkennen, Bilder von Thieren, Pflanzen, Gliedern, Geräthen u. s. w., welche zunächst bedeuten, was sie vorstellen, und werden in dieser Beziehung *siang hing*, Bildzeichen, genannt. Dessen ungeachtet erzählen die Chinesen, ihre Schriftzeichen seien von *Hwang-ti* oder dem gleichzeitigen *Tsang-kie* den Zeichnungen auf dem Rücken von Insekten und Schildkröten, den Sternbildern und den Fussspuren eines Pferdes nachgebildet. Sie wollen also die schematischen Formen, durch welche sie die äusseren Gegenstände mehr oder minder anschaulich darstellen, nicht als erfunden, sondern als gegeben betrachtet wissen.

Die subjectiven Lehren, wie sie hier vorliegen, gewähren dem Denker eine täuschende Beruhigung, wofern der Fortschritt eher aufhört, als das Streben, und das Lernen eher, als die Wissbegierde. Der Schleier des Geheimnisses, welcher das Unerklärliche und die erste Ursache bedeckt, wird wie ein Schmuck auch über das Offenbare und vermeintlich Erklärliche ausgebreitet. Dieser finstere Keim einer halb bewusstlosen Dichtung wurde vielleicht das einzige Mittel, den Geist von der Last der dunkeln Vorstellungen, die sich vor die klaren Einsichten drängten, einstweilen zu befreien, indem er dieselben als grossartig verhüllte Bilder auffasst. Die Vorstellung wird immer möglichst klar und objectiv verlangt, dagegen begnügt sich der Mensch mit der Darstellung,

welche den Gegenstand willkürlich handhabt und schöpferisch umformt. Er erfreuet sich an dem Bilde, ohne weiter nach dem Inhalte, der als blosses Substrat oder Material gilt, zu verlangen. In solchem Sinne behandelt die Kunst ihre Gegenstände oberflächlich, die Wissenschaft die ihrigen tiefsinnig. Die chinesische Naturlehre ist, wie jede anfangende Naturlehre oder Naturphilosophie, oberflächlich und künstlerisch.

Die wesentlichen Naturerscheinungen, welche sich offenbar ereignen, sind überall dieselben. Daher müssen auch gewisse wesentliche Punkte der subjectiven Naturlehre überall wiedergefunden werden. Wo nun namentlich die auf witzige Zusammenstellung entfernter Aehnlichkeiten ausgehende Identitätslehre geltend ist, muss die Zahl dieser Congruenzen vorherrschend werden. Das scheint nicht überall hinlänglich beachtet worden zu sein. Vielmehr hat man, wo man solche Congruenzen fand, sogleich auf Ueberlieferung geschlossen, oder, wo man sich keine Ueberlieferung denken konnte, das Dasein der Congruenzen leugnen wollen. So geschah vor einigen Jahren, als man anfing, den Paracelsus zu bearbeiten, und viele Uebereinstimmungen mit den Lehren der neueren naturphilosophischen Schule fand. Diejenigen, denen diese Uebereinstimmung nicht wünschenswerth schien, beklagten sich, dass man den alten Mystikern die besseren Lehren der neueren Zeit andichten wolle; sie hielten es auch vielleicht für unmöglich, dass man in so verschiedenen Zeiten auf gleiche Gedanken kommen könne. Aber wer das für unmöglich hält, der verkennt die Bedeutung der in dem Geiste der Identitätslehre erfundenen Theorien. Es wird dem Leser angenehm sein, eine Reihe paralleler Auffassungen der chinesischen und europäischen Philosophie sogleich zusammengestellt zu finden.

Ich beginne mit dem Neuesten, mit Schellings Dreipotenzenlehre. Die erste Potenz ist das erste blinde Sein, die *causa materialis*, der Stoff, woraus Alles wird, *causa ex qua omnia fiunt.* Der dieses blinde, die schrankenlose Materie, in Fassung bringende Wille, die zweite Potenz, ist die *causa efficiens per quam*, das Wodurch. Das Dritte, den Prozess Ueberwachende, Regulirende, damit der überwindende Wille nicht zu weit in der Ueberwindung gehe, ist die *causa secundum quam*, das Muster, *exemplar*, dem die Ueberwindung folgt.

Die chinesische Lehre nennt drei „Mächte" (*san-tsai*) Himmel, Erde und Mensch. Anstatt des Menschen, des vernünftigen Wesens, nennt sie auch die ewige Vernunft, die Weltordnung, *tao* oder *li*. Die Vereinigung dieser drei heisst *tai-ki*, das grosse Maass, eigentlich der grosse Giebelbaum, die grosse Grenze, das grosse Extrem. Es heisst, das *tai ki* enthält Drei seiend Eins (*tai ki han san wei yi*). Diese drei sind Himmel oder *yang*, Erde oder *yin*, und Ordnung oder Seele, *li*. Das *tai ki* entsteht durch Beschränkung aus dem Schrankenlosen. Das Unbegrenzte ist die Wurzel des *tai ki*; wörtlich: (des) *tai-ki* Wurzel Nicht-*ki* (*tai ki pen wu ki*), das Attribut der Blindheit erhält die materielle Ursache, gleich der indischen Prakriti; in dem Worte *hoei*, welches die Erdscholle, den Stoff, aus welchem die Geschöpfe erbaut werden (*tsao wu*), das Blinde und Einsichtslose bedeutet. Das materielle maass- und formlose Prinzip wird von dem oberen, wie von einem Gefässe, umschlossen. So umschliesst der Himmel die Erde, gleich der Eischale, die das Dotter umschliesst, wie die Chinesen sagen. Das mit Wasser gefüllte Gefäss ist ein Bild des von dem Geiste des Herrschers beseelten Staatskörpers. Das Volk wird mit dem Wasser verglichen, der Herrscher mit dem Gefässe, welches dem Wasser eine Schranke setzt und eine Gestalt gibt. Die Macht aber, welche dem Gefässe selbst seine Form gibt, ist das *li*, das Prinzip der Weltordnung, der Mittler und Moderator.

Ich will nur noch einen Vertreter moderner Richtungen nennen, Oken, um einzelne Theoreme seiner Naturphilosophie mit den chinesischen Lehren zu parallelisiren. Es kommt nicht darauf an, die Lehrsätze, welche Oken eigenthümlich hat, hervorzuheben, sondern es handelt sich nur um das, was auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft von älteren Lehren beibehalten und aus den neueren Erfahrungen gefolgert worden ist. Zuvörderst behält Oken die Lehre von der grossen und kleinen Welt bei. (Naturphilos. II. Aufl. §. 6.) Auch die Chinesen nennen den Menschen eine kleine Welt, oder eigentlich Klein-Himmel-Erde (*siao-tien-ti*), denn sie haben kein Wort für Welt. Paracelsus sagt, der Mensch sei die kleine Welt, und der Fruchthälter die kleinste. Auch so weit dehnt sich die chinesische Parallele aus, indem sie den Fruchthälter einen Ofen (*lu*) heisst, und sagt, „Himmel (und) Erde sind (ein) grosser Ofen" (*tien-ti wei ta lu*).

Oken sagt ferner: „Die erste oder Urzweiheit ist nicht eine doppelte Einheit von gleichem Range, sondern eine Entgegensetzung, eine Entzweiung oder Verschiedenheit" (§. 36). Ganz so verhält sich bei den Chinesen der Urstoff, *ki*, aus welchem sich die beiden Grundzüge, *yang* und *yin*, die grundverschiedenen Weltformen, scheiden. Der völligen Entscheidung der Zwei aus dem Einen geht ein Zustand voraus, welchen die Uebersetzer etwas willkürlich als Chaos zu bezeichnen pflegen. Die Chinesen selbst unterscheiden noch zwei Modificationen dieses Zustandes. Die eine bezeichnen sie mit den Worten: *yin yang we fun*, *yin* und *yang* nicht (oder noch nicht) getheilt. Der Name *hwen-tun* bezeichnet diesen Zustand als den späteren, indem er angibt, dass an die Stelle des luftförmigen Urstoffes bereits ein Stoff getreten ist, welcher das Ansehen eines unreinen, mit verschiedenen Bestandtheilen gemischten Wassers (*schwui tsa miao*) hat. Das Wort *tsa* bedeutet eine Mischung verschiedener Bestandtheile, und zugleich die Mistgrube. Es ist bei Anwendung dieses Wortes ohne Zweifel an den die Pflanzen nährenden Dünger gedacht. Diese Reminiscenz liegt um so näher, da der Urstoff nur der Rest der abgestorbenen und von dem Feuer verzehrten vorigen Welt ist, und da die Chinesen nicht nur faulende Stoffe, sondern auch die Asche des auf der Stelle verbrannten Unkrautes und Gestrüppes als Dünger benutzen. Wegen dieser Umstände bedeutet auch das Cardinalwort der Verwandlung, *yi*, zugleich den Ackerbau. Die erste Entwickelung des Urstoffes nennen die Chinesen *yin-yun*, und bezeichnen sie noch als luftförmig. Sie definiren diesen Zustand mit den Worten: *yuen ki kiao mi*, Ur-*ki* vermischt ruhig (oder geheim). Sie sagen auch: die Gestalt des vermischten ruhigen *yuen-ki* (*yuen ki kiao mi tschi tschwang*). Das Wort *kiao*, Vermischung, bedeutet eigentlich die Kreuzung der Beine, und soll wahrscheinlich in der gegenwärtigen Bezeichnung gleichsam die Kreuzung oder Vermischung der Glieder des Urkörpers bedeuten. Auch das Wort *yuen*, Ursprung, ist ohne Zweifel in einem besonderen Sinne gebraucht; denn *ki* ist schon der ursprüngliche Stoff und bedarf eines solchen Beisatzes nicht. *Yuen* ist dasselbe Wort, mit welchem das *yi-king* die ursprüngliche Schöpfungsmacht des Himmels bezeichnet, und bedeutet eigentlich in Beziehung auf den Himmel dasselbe, was in Beziehung auf den Menschen die Menschenliebe

(*jin*, das Herz für Tausend) ist. Ganz entsprechend wird das Zeichen der ersten Entwickelungsperiode, *yun*, mit dem Zeichen der Mildherzigkeit geschrieben. Diese Erläuterungen waren nöthig, um die Parallele fortzusetzen.

Oken sagt ferner (§. 1448): „Das Geschlecht ist der Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen Licht und Masse, Sonne und Planet. Im Geschlecht ist der Urgegensatz der Welt organisch dargestellt. Das Geschlecht ist von Anbeginn her begründet, geweissagt.“ Die Chinesen lassen durch die Einigung des Himmels, des grossen Vaters (*ta, fu*) und der Erde, der grossen Mutter (*ta mu*), alle Geschöpfe entstehen. Sie sagen: der Erde Weg (*tao*, Schicksal, Weltordnung) vollendet weiblich, des Himmels Weg vollendet männlich, alle Geschöpfe erbauet (*kwen tao tsching niu kien tao tsching nan wan voe tsao*). Dieses Verhältniss aber zwischen Himmel und Erde kann allenfalls nach den Grundsätzen der Identitätslehre, welche alle Unterschiede auszulöschen bemühet ist, als ein Geschlechtsverhältniss bezeichnet werden; nach physiologischen Begriffen aber ist dasselbe kein Geschlechtsverhältniss. Durch geschlechtliche Vermischung werden gleichartige Wesen erzeugt, die Erzeugung von ungleichartigen Wesen oder Resultaten, erfolgt zunächst durch chemische Vermischung. Selbst wenn man zugeben wollte, dass der Mensch eine kleine Welt (Himmel und Erde) sei, so würde seine Erzeugung nur dann eine geschlechtliche sein, wenn er von zwei ganzen Welten gemeinschaftlich hervorgebracht würde. Da er aber nur von dem Himmel mit der Erde hervorgebracht werden soll, so muss er als chemisches Resultat bezeichnet werden. Die Chinesen müssen diese Consequenz gefühlt haben, denn sie bezeichnen die geschlechtliche Erzeugung nicht nur reciprok mit dem Worte *hwa*, welches eigentlich die chemische Erzeugung durch Fäulniss bedeutet, sondern sie beschreiben auch ausdrücklich den chemischen Prozess, durch welchen der Mensch durch die vereinte Thätigkeit von fünf Urwesen in einem grossen Schmelztiegel erzeugt sei. Der Schmelztiegel bezeichnet den irdischen oder irdenen Grund, das Substrat. Wie vorhin erwähnt, werden Himmel und Erde ein grosser Ofen genannt; dass dieser Ofen namentlich ein Schmelzofen sein soll, zeigt der Nachsatz: Himmel, Erde sind (ein) grosser Ofen, Erbauung (*tsao*) Verwandlung (*hwa*) sind grosse Schmelzung (*ye*, Schmelzung der

Metalle in dem Ofen). Wenn Oken sagt, das Geschlecht ist Gegensatz zwischen Geist und Materie, Licht und Masse, so trifft das genau mit den chinesischen Begriffen zusammen, wonach *yang* das Männliche, Lichte, Himmlische, Geistige, *yin* das Weibliche, Dunkele, Irdische, Leibliche ist.

Oken sagt (122): „der Magnetismus hat seine Wurzel im Beginne der Schöpfung." Es gehört hierher, wenn das Zeichen des Urstoffes zugleich den Magnetismus bedeutet.

„Alles ist aus dem Feuer entstanden, alles muss wieder in das Feuer zurückgehen." (198). Die Chinesen stellen das Feuer an das Ende der vorigen und den Anfang der neuen Welt, und bezeichnen den Urstoff als den von der im Feuer verzehrten Speise aufsteigenden Dunst.

„Jedes Ding ist ein für sich Bestehendes, und ein in das All Eingetauchtes" (79). Entsprechend wird das Leben *ho* mit Zunge und Wasser, das Leben *tsai* mit Hand und Erde bezeichnet. Die Wahl dieser Bilder verdient noch besondere Beachtung, wenn man findet, dass Oken die Erde als Hand, und das Salz als Zunge der Natur bezeichnet (2875). Bei den Chinesen werden die fünf Geschmäcke auf die fälschlich sogenannten fünf Elemente vertheilt, wobei der salzige Geschmack (*han*, eigentlich der Geschmack des Meerwassers) dem Wasser zukommt. Nun heisst bei Oken die Zunge der Gefühlssinn im Wasser (2464). So steht an beiden Orten die Hand mit der Erde, und die Zunge mit dem Wasser und Salze zusammen, wenn auch durch verschiedene Wendungen. Diese Zusammenstellungen liegen ohne Zweifel sehr nahe, sind aber desshalb in ihrer Wiederkehr nicht minder merkwürdig.

„Gelb ist die Farbe der Erde, roth die Farbe des Feuers" (367). Auch in dem Chinesischen heisst Gelb (*hwang*) die Farbe der Erde, und Roth (*tschi*) die Farbe des Feuers. Sie bezeichnen die gelbe Erde (*kin*) noch ausdrücklich als die nackte, zähe, dem Himmel verschlossene, und die schwarze als die von der Farbe des Himmels durchdrungene (*tschu*). Der Laut *kin* bezeichnet auch das Metall und Gold. Grossentheils stimmen diese Auffassungen sehr genau mit dem, was Plutarch (de Js. et. Os. 33 sq.) über die gelbe Farbe des Typhon und die schwarze des Osiris sagt.

„Punktform kann das Feuer genannt werden" (1852). Der Punkt (*tschu*) bedeutet die Flamme.

„Die Blüthe ist eine unmittelbare Verwandelung des Blattes" (1172). Die Blume (*hwa*) wird bezeichnet durch Kraut und Verwandlung.

„Die Wurzel ist der Magen, das Darmsystem der Pflanze" (1399). Der Magen, das Eingeweide (*schi*) wird bezeichnet durch Fleisch und Wurzel, so dass also umgekehrt das Darmsystem die Wurzel des Leibes heisst.

„Das Thier ist ein Sack" (1912). Der thierische Körper heisst nicht nur eine Schatzkammer (*pao*), ein Speicher (*kin*), eine Schale (*ko*), eine Scheide (*tao*), sondern auch speciell ein Sack (*tai*).

„Die Bauchseite ist thätiger, edler, kräftiger, geistiger, als die Rückenseite. Hinten steht die Erde träge, erstarrt. Die Strecker liegen nach hinten" (2153). Das Zeichen *kwen*, welches die Erde im Verhältniss zu dem Himmel bezeichnet, wird geschrieben mit Erde und Rücken. Dieses Zeichen des Rückens bedeutet zugleich die Streckung. Der Rücken (*pi*) wird geschrieben mit den Zeichen des Fleisches und des Nordens. Die Nordseite entspricht dem *yin* und der Erde.

„Der Koth ist das Pflanzenartige" (2642). „Das Faulen ist ein Samenbilder, Ei- und Fruchtbilder" (*roys*), der Koth (*schi*) wird geschrieben mit Leichnam und Reiskorn. —

Ich wende mich zu dem griechischen Alterthume. Der Eros des Hesiodus erinnert an zwei Mächte bei den Chinesen. Entweder lässt er sich vergleichen mit dem *li*, welches den Ordner, Vermittler und ganz speciell den Ehestifter bedeutet, oder mit dem *yuen*, der Allliebe, dem Wesen des von dem *li* bevollmächtigten Himmels. Zuerst wird der Himmel, dann die Erde. Die Chinesen nehmen in der Entwickelung der Welt 12 Momente an, entsprechend den 12 Monaten und den 12 Bihorien, in welche der Tag getheilt wird. In der ersten Zweistundenzeit, um Mitternacht (*tse*) bildet sich der Himmel, in der zweiten (*tschëu*) die Erde durch das Herabsinken der schweren, unreinen und dunkeln Stofftheile. Die Erde behält daher den Beinamen der Jugend, und der Himmel den des Alters. Die Jugend ist weich und unvollkommen (*jëu*), das Alter hart und vollkommen (*kang*). Das Erstere sind Eigenschaften des weiblichen, das Letztere solche des männlichen Wesens.

Wenn Thales das Wasser den Anfang der Dinge nennt, und sagt, die Nahrung von Allem sei feucht, so stimmt das sehr nahe

mit den Ansichten der Chinesen. Der von dem Feuer aufsteigende Urstoff *ki* wird vorgestellt unter dem „Bilde einer aufsteigenden Wolke“ (*siang yun ki mao*). Die Wolke selbst wird nur als Wasserdunst bezeichnet (*tschuen ki*) und wo in dem *yi-king* das Zeichen des Wassers oberhalb steht, wird es geradezu als Wolke aufgefasst (s. *I-king*. ed. J. Mohl. *kwa*. 5.) Dass der dunstförmige Urstoff Wasserdunst sein soll, sieht man daraus, dass er in seiner nächsten Entscheidung zu Wasser wird. Als allgemeine Nahrung wird das Wasser bezeichnet in dem Bilde des Lebens, wo es neben dem Zeichen der Zunge steht, und in dem Ausspruche, welchen Morrison anführt, dass das Wasser das verbindende Mittel unter allen Körpern ist („*water is said to be the connecting medium amongst all bodies*“ Rad. 52 unter dem Zeichen der Verkettung). Wenn Thales weiter die Seele als ein *κινητικον* bezeichnet, so erinnert das an das geistige Prinzip *yang*, den Urstoff in Bewegung.

Anaximander nennt das *ἀπειρον* und ihm gegenüber das *περιεχον* als das Göttliche in der Natur. Diese Vorstellung findet sich, wie bereits oben erwähnt, bei den Chinesen, ist aber schon vor einer anderen Auffassung zurückgeschoben. Der Herrscher, welchem die göttlichen Eigenschaften zugeschrieben werden, heisst das Gefäss des Volkes, und der Himmel ist das Gefäss der Erde, aber das über dem Himmel stehende Prinzip, *li*, erhält den Weg, *tao*, zum Bilde, welcher nur seitliche Beschränkung gibt.

Die Lehre, dass nichts entstehe und nichts vergehe, sondern Alles nur durch Scheidung und Mischung hervortrete, ist das Prinzip der chinesischen Naturlehre, der Verwandlungslehre (*yi-king*). Namentlich wird die Einigung als Leben, und die Scheidung als Tod betrachtet. Die Geburt der Geschöpfe durch Scheidung steht dieser Auffassung nicht entgegen, da das selbstständige Hervortreten schon als der erste Schritt zum Untergange betrachtet wird. Man gefällt sich in vielfachen Darstellungen dieses Gedankens.

Aristoteles unterscheidet die *αιτια ὡς ὑλη* von der *αιτια ὡς ἀρχη της κινησεως*. Diese Unterscheidung ist in dem *ki* als Urstoff und dem Wege *tao*, als Grunde und Boden der Bewegung deutlich. Die herausfordernde und fördernde Macht des Weges in seiner Richtung, und die prohibitive Macht in seiner seitlichen

Beschränkung erinnern sehr lebhaft an das *εἰδος* und *στερησις*. Dasselbe wird dem *tai ki* und dem Himmel zugesprochen. Die Kraft des Himmels (*kien*) treibt Wasserdünste und Keime empor, und lässt dieselbe an der Veste (*kang*, Härte des Himmels) scheitern. Das *tai ki* ist stimulirend für das, was seine Höhe noch nicht erreicht hat, und prohibitiv für das, was das Niveau überschreiten will. Diese Auffassung scheint aus dem Prinzipe jener symbolisirenden Lehre unmittelbar hervorzugehen.

Wenn Aristoteles dem Männlichen das Prinzip der Bewegung, und dem Weiblichen das des Stoffes gibt (*το μεν ἀρρεν ὡς της κινησεως ἐχον την ἀρχην, το δε θηλυ ὡς ὑλης*), so stimmt das sehr genau mit den chinesischen Bezeichnungen, nach welchen das Prinzip der Bewegung, *yang*, das Männliche und die männlichen Thiere, *yin* aber, das Ruhende und gröbere Körperliche, das Weibliche bezeichnet.

Die Pythagoräischen Lehren hat schon der ältere Deguignes mit den Chinesischen verglichen, und Gladisch (Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte, 1844) hat dasselbe Thema weiter zu verfolgen gesucht. Die von Pythagoras aufgestellten Gegensätze treffen mit den chinesischen zusammen. 1. *περας, ἀπειρον*, der begrenzende Himmel und maasslose irdische Stoff. 2. *περιττον, ἀρτιον*, die ungeraden Zahlen (*ki-swen*) als Zahlen des Himmels, und die geraden Zahlen (*gëu-swen*) als Zahlen der Erde (*tien-swen* und *ti-swen*). 3. *δεξιον, ἀριστερὸν*. Hier ist das Zusammentreffen nur mittelbar. Rechts ist Osten (*tung*), von wo die Bewegung (*tung*) kommt; links ist Westen (*si*), der Ort der Ruhe. Osten ist die Gegend des lebendigen Baumes, Westen die des todten Metalles; die linke Hand (*tso*) bedeutet die Abweichung von dem rechten Wege. 4. *ἀρρεν, θηλυ*, der Himmel ist männlich, die Erde weiblich. 5. *ἠρεμον, κινουμενον*. Der Stellung der Worte nach zu urtheilen, soll das Ruhende das obere Prinzip, und das Bewegte das Untere bedeuten. Die Parallele wird dadurch nicht gestört. Das Obere, *yang*, ist in Bewegung, das Untere, *yin*, in Ruhe, aber das über dem *yang* stehende *tao* ist ebenfalls in Ruhe, und wirkt gleichsam durch Autorität, so dass man selbst die Bewegung des *yang* als eine passive, und die des *yin* als eine mitgetheilte betrachten kann. 6. *εὐθυ, καμπυλος*. Der Geist *schin*, welcher Streckung bedeutet, steht über dem Geiste

kwei, dessen Wesen Krümmung ist. 7. *Φως, σκοτος*. *Yang* und Himmel sind Licht, *yin* und Erde Dunkel. 8. *ἀγαθον, κακον*. *Schin* ist der gute Geist, *kwei* der böse; *yang* das Vollkommene und Gesunde, *yin* das Unvollkommene und Kranke. 9. *ἑν, πληθος, μονας, ἀοριστος δυας*. *Tao* und *yang* sind Einheiten, die Zahl der Erde ist die höchste, die völlige Zahl, 10. Das *yang* wird durch eine Linie, —, das *yin* durch zwei, — —, bezeichnet.

Die Lehren Heraklits treffen in vielen Punkten zusammen. Die Vergleichung des lebendigen Flusses der Dinge mit dem fliessenden Wasser haben die Chinesen speciell in dem Bilde des fliessenden Wassers, welches das Leben bedeutet. Die Behauptung indessen, dass wegen jenes Flusses das Werdende nicht in das Sein hineinreichen könne (*οὐδ' εἰς το εἶναι περαινει το γιγνομενον*), tritt bei den Chinesen desshalb nicht hervor, weil sie sogleich die Dauer des individuellen Daseins aus der Eindämmung jenes Flusses erklären, und diese Hemmung als nothwendige Folge der Vielgestaltigkeit der körperlichen Hüllen ansehen. Sie scheinen dabei den gegliederten Körper mit einem künstlich und bunt modellirten Gefässe zu vergleichen, dessen äussere Formen innere Unebenheiten bedingen. Mit grosser Naivetät gründen sie hierauf eine Theorie von den krankhaften Stockungen und Verstopfungen.

Wenn Heraklit sagt: wenn Alles Rauch würde, so würde es die Nase unterscheiden, so findet man die Spur eines ähnlichen Gedankens bei den Chinesen. Der Parallelismus der grossen und kleinen Welt fordert eine parallele Entwickelung beider. Wie also der Dunst das erste Glied des neugeschaffenen Weltkörpers ist, so nehmen sie an, dass die Nase, als entsprechendes Organ, das erste Glied sei, welches an dem Embryo gebildet wird.

Heraklit sagt, das Feuer sei der Tod der Erde, die Luft der des Feuers, das Wasser der der Luft, die Erde der des Wassers. Die Chinesen stellen diesen Kreislauf der Dinge in verschiedenen Reihen dar. Sie stellen das Wasser voran. Aus dem Wasser wächst das Holz, aus dem Holze kommt das Feuer, aus dem Feuer die Asche oder Erde, aus der Erde das Metall, aus dem Metalle durch Schmelzung das Wasser. Das Urwasser, *hung*, wird mit dem Zeichen des Quecksilbers geschrieben. Sodann sagen sie, die Erde vernichte das Wasser durch Einsaugung, das Wasser vernichte das Feuer, das Feuer das Metall durch Schmelzung, das

Metall, als Beil, das Holz, das Holz die Erde durch Aussaugung. In der Kosmogonie aber tritt die Reihenfolge hervor, welche Heraklit gibt. Das Urfeuer lebt von dem abgestorbenen Stoffe der vorigen Welt, und hinterlässt die Luft, welche, theilweise absterbend, Wasser erzeugt, aus welchem durch fortwährendes Ableben Erde wird. Die Unterscheidung des Weges auf und ab gilt auch bei den Chinesen viel. Kraft, *li*, heisst Alles, was aufwärts geht. Desshalb wird dem Feuer und dem Winde ein *li* zugeschrieben. Bei dem Tode geht der geistige, himmlische Antheil auf, der leibliche, irdische ab. Weil aber die Aufrichtung aller individuellen Formen endlich ist, weil „die Mauer zu der Grube zurückkehrt," so heisst die Aufwärtsrichtung, in dem Bilde des auffliegenden Vogels, nichtig, und der abwärts fliegende Vogel bedeutet das Gelingen; denn was dauern und leben will, muss sich an den irdischen Grund heften.

Der trockene, feurige Dunst, *ἀναθυμιασις*, und der feuchte, wässerige, *ἀτμος*, finden sich unter den acht ersten Fügungen der Welt (*kwa*) neben Himmel und Erde, Feuer und Wasser, Wind und Berg bezeichnet, der erstere als *tschin*, himmlisches Feuer, der letztere als *tui*, himmlisches Wasser.

Der *πολεμος πατηρ παντος* wird in der That durch dasselbe *li* bezeichnet, welches oben mit dem Eros verglichen ist. *Li* bedeutet nicht nur Einigung, sondern auch Scheidung, und gleicht hierin dem Worte *pwan*, welches Theilung in zwei Hälften, und Verbindung von Mann und Frau bedeutet. Himmel und Erde werden aus ihrer ursprünglichen Einheit geschieden, um auf's Neue vereinigt zu werden.

Von dem Spiele des Weltschöpfers reden auch die Chinesen, gleich den Indern, und scheinen damit das Mühelose und Zwecklose zugleich bezeichnen zu wollen.

Von Empedokles wird namentlich hervorgehoben, dass er die Wahrnehmung aus der Berührung des Gleichen erklärt, dass die Erde angeschaut werde durch die Erde, das Wasser durch das Wasser. So speciell scheint diese Lehre, welche eigentlich aus dem Parallelismus der grossen und kleinen Welt unmittelbar folgt, von den Chinesen nicht durchgeführt zu sein. Nur das Auge vergleichen sie mit der Sonne, und machen das Bild des Augensternes zu einem Bilde der letzteren, so dass die Buddhisten, wenn sie

ein Zeichen des Auges gebildet haben, welches aus Leib und Sonne besteht, nur in die den Chinesen bereits eigenen Ideen eingegangen sind.

Die Lehre des Demokrit von dem *κοινον σωμα* und von der Luft, die der Menge nach in Allem am meisten ist, trifft ganz mit dem zusammen, was die Chinesen von dem luftförmigen Urstoffe halten.

Die Platonische Lehre von den Ideen findet sich gleichsam im Bilde, indem die Einheit der maassgebenden Modellform, deren wesentliche Gestalt unsichtbar ist, in Gegensatz zu der zahllosen Menge der hervorgehenden sichtbaren Abbilder gestellt wird.

Plato nennt den Würfel ein Bild der Erde. Bei den Chinesen bedeutet das Viereck, *fang*, zugleich die Erde. Sie deuten damit auf die Ruhe, welche der Erde eigen sein soll. Der in Bewegung begriffene Himmel hat sein Bild in dem Kreise.

Es kann nicht in dem Zwecke dieser präliminaren Abhandlung liegen, den tieferen Zusammenhang dieser einzelnen Lehrsätze nachzuweisen. Ich glaubte, dem Leser die Stellung, welche die chinesische Lehre zu den subjectiven Lehren anderer Völker hat, auf diesem Wege am Schnellsten anschaulich zu machen, und ihm ungefähr zu zeigen, was er von einer zusammenhängenden Darstellung einzelner Lehrzeige zu erwarten hat.

Es sind noch einige allgemeine Bemerkungen zu machen über die Dimension, welche die chinesische Philosophie in ihren verschiedenen Richtungen gewonnen hat.

Der Mittelpunkt aller Richtungen bleibt die Auslegung der Naturerscheinungen, soweit sie mit der aus dem mythischen Alterthume herrührenden Auslegung übereinstimmt. Gutzlaff sagt ganz dasselbe in noch weiterem Sinne („*the Chinese thoughts are stereotyped, that scarcely any modern author hazards a single idea, which is not contained in the classics.*“ *Sketch of Chinese history tom I. p. 66*). Man kann sogar dreist behaupten, dass sich in den chinesischen Schriften nicht leicht eine Idee findet, welche nicht schon in der Zeichenschrift niedergelegt ist. Ein Europäer hat kaum eine Vorstellung von der sonderbaren Anhänglichkeit, welche die gelehrten Chinesen für diese Ueberlieferungen hegen. Es ist schon zu Anfang erwähnt worden, dass selbst in den Wörterbüchern zahlreiche Theoreme in der Form von Realdefinitionen vorkommen.

Man kann das als eine unvermeidliche Nothwendigkeit betrachten, wenn es gilt, den Gegenstand, welcher bezeichnet werden soll, nicht bei seinem Namen zu nennen, sondern zu umschreiben. Da die wirklichen Eigenschaften der Gegenstände durchschnittlich weniger bekannt sind, als die erdachten, so wird sich die Umschreibung an die letzteren halten. Indessen kann man dennoch sehen, dass die beispielsweise angeführte Bezeichnung des Herzens als *ho-tsang*, Feuereingeweide, nicht leichter zu finden war, als z. B. die Bezeichnung: Blutbehälter oder eine andere, und dass man daher schon hierin eine herrschende Vorliebe für jene subjectiven Lehren wahrnehmen kann. Aber noch auffälliger und merkwürdiger wird dieses Verhältniss, wenn man findet, dass sogar ein Wörterbuch, wie das *tschuan-tse-hway*, welches sich die Aufgabe gestellt hat, nur die alten Zeichen zu sammeln und dieselben nicht mit vollständigen, sondern nur mit kurzen Erklärungen zu begleiten, nicht unterlassen kann, hier und dort eine Sentenz einzuschieben. So schiebt dieses Wörterbuch bei dem Zeichen des Wachsthums die Stelle ein: „(die) Sonne geht auf, alle Dinge machen sich auf" (*ji tschu wan voe sin*). Unter diesen Umständen haben die chinesischen Lehren ein Gepräge, welches nicht sowohl von einem festen Prinzipe, als vielmehr von der unwandelbar festgehaltenen Ueberlieferung bestimmt wird, und welches nicht an einen maassgebenden Grundsatz, sondern weit eher an die Gesammtheit der überhaupt ausgesprochenen Gedanken erinnert. Man bemerkt das sogleich, wenn man versucht, eine einzelne Reihe von Grundsätzen, z. B. die ethischen, darzustellen. Man muss dabei, um unentstellte Thatsachen zu geben, und einer einseitigen Auffassung vorzubeugen, fast eben so viel physikalische und physiologische Grundsätze zur Sprache bringen. Man kann von hieraus Charakter, Richtung und Ausdehnung der chinesischen Philosophie oder eingebildeten Wissenschaft mit wenigen Worten bestimmen. Sie entwickelt sich nach allen Seiten und bis zu allen Punkten, wo sich die alltäglichen Naturerscheinungen allegorisch zur Sprache bringen lassen. Zu diesen Naturerscheinungen muss man auch alle leicht zu gewinnenden psychologischen Resultate rechnen. Die chinesische Philosophie verfolgt überall zwei Richtungen. Sie erforscht das Wesen und den Ursprung des Vorhandenen, und die Bestimmung oder die Rechte und Pflichten des

Menschen. Dass sie auf einem von beiden Wegen eine empirische Anweisung benutzte, ist nicht wahrzunehmen. Sie benutzt nur die überlieferten Lehren, welche auf einen engen Kreis alltäglicher Erfahrungen gegründet sind. Durch die unablässige Einmischung ethischer Grundsätze erhält die Darstellung gleichsam etwas Pedantisches und Ascetisches, was indessen weniger in dem Charakter der Lehre, als in der Form zu liegen scheint. Die consequente Verfolgung der zuerst erdachten Parallelen hat dahin geführt, dass die ethischen und selbst die staatsrechtlichen Grundsätze aus der Deutung einzelner Naturerscheinungen abstrahirt sind. Es scheint, dass dieser Weg nicht eben absichtlich eingeschlagen, sondern durch die ersten blinden Schritte der geistigen Entwickelung bedingt worden ist. Es ist unverkennbar, dass die Gedanken schon durch den Charakter der Sprache in diesem Kreise gebunden werden. Gutzlaff (a. a. O. S. 66) nennt die chinesische Sprache eine der reichsten Sprachen in der Welt. Sie ist das in einigen Beziehungen, in andern ist sie eine der ärmsten. Sie hat über tausend Bezeichnungen für das stehende, fliessende, reine und mit Erde gemischte Wasser, aber sie hat keine Worte für Welt, Natur, Raum u. s. w. Ja, was unglaublich erscheinen möchte, sie ist nicht nur unzureichend für den Ausdruck fremder Begriffe, sondern gestattet selbst den Eingeborenen nicht, sich unzweideutig auszudrücken. Diese schon von älteren Reisenden berichtete Thatsache würde unglaublich erscheinen, wenn sie nicht auch von Gutzlaff bestätigt wäre (a. a. O. p. 64. „*Wherever mistake might arise from the similarity of sounds, they combine two monosyllabes. Yet great ambiguity remains, and even the natives must often have recourse to writing, in order to make themselves understood*“). Die chinesische Lautsprache nämlich besteht nur aus einsilbigen Worten, welche in einen Vocal auslauten, oder in einen Nachlaut, gleich dem Anusvara des Sanskrit, *n*, *ng*, endigen. Solcher Worte zählt man 4 — 500; durch verschiedene Betonung wird diese Zahl auf 1500 gebracht. Dabei sind jedoch unter den verschiedenen Worten schon solche Laute, welche ein europäisches Ohr kaum zu unterscheiden vermag, mitgezählt, wie *tschui* und *tschhui*. Mit der Zeit haben sich fast um jeden dieser Laute so viele Bedeutungen gesammelt, dass der Redende in vielen Fällen ausser Stande ist, zu bezeichnen, in welcher Bedeutung er ein Wort spricht, und

selbst durch Nennung eines sinnverwandten Wortes seinen Zweck noch nicht erreicht, so dass er genöthigt wird, das der gemeinten Bedeutung des Wortes entsprechende Zeichen zu schreiben. Die Schriftsprache nämlich zählt 15 — 20,000 gebräuchliche Zeichen, und ist daher im Stande, strengere unzweideutigere Bezeichnungen zu geben. Aber selbst die in den klassischen Wörterbüchern 40,000 zählende Schriftsprache hat sich ihre Unzweideutigkeit durch Entwickelung und Häufung der Bedeutungen verkümmert, so dass auch sie in vielen Fällen der Zusammenhäufung von Synonymen bedarf, um unzweideutig zu sein. So ist z. B. ein Zeichen bestehend aus den Zeichen des üppigen Krautes und der Perl, welches bedeutet: „äusseren Schmuck, brennenden Eifer, erfüllt mit Zorn und Wuth, aufsprudelnd wie ein Wasserquell, heftige Anstrengung, Umsturz und Untergang." Der Gedanke, welcher dieser Entwickelung der Bedeutungen zu Grunde liegt, ist deutlich. Dass unter dem oberflächlichen Glanze der feuerige Trieb, das innerliche Zürnen, Sturz und Vernichtung bezeichnet wird, das verkündet die tiefsinnigen Blicke, welche die Verknüpfung des Aeussersten suchen, und in dem Leben schon den verblümten Tod sehen, und erinnert Zug für Zug an Schillers Worte: „hinter dieser blumigen Tapete spannt den Bogen der Verderber schon." Wenn nun aber ein solches, in der wahren Bedeutung des Wortes sinnreiches Wort angewendet wird, so ist diese Entfaltung des Begriffes eine Last, welcher nicht nur der Sprecher, sondern auch der Schreiber sich zu entledigen suchen muss. Zum Theil geschieht das durch Beifügung solcher Synonymen, welche ihre Bedeutung nicht in derselben Richtung ausdehnen, sondern nur in einem Punkte sich mit dem ersten Worte decken, in den andern aber divergiren. Zum Theil wird durch Herstellung fernerer Zeichenverbindungen gesorgt. So z. B. bedeutet das bildliche Zeichen des Nagels zugleich den Skorpionstachel, und wird, um den Nagel allein zu bezeichnen, mit dem Zeichen des Metalles verbunden.

Die chinesische Lautsprache zählt 7 — 800 Worte, welche, wie die Wörterbücher angeben, Stimmen und Geräusche nachahmen. Die Vorbilder der onomatopoetischen Worte sind Interjectionen, Thierstimmen und Geräusche, z. B. *i*, der Ausruf der Verwunderung, *kwai*, das Geschrei des Schweines, *ki*, das Geräusch des Athmens, *lieu*, das Geräusch des Windes, *sou*, das Ge-

räusch des Reiswaschens. Das sind wahre Urworte, wie sie vielleicht jede Sprache einmal gehabt hat. Wenigstens scheint es am Nächsten zu liegen, dass ein Thier bezeichnet wird durch Nachahmung seines Geschreies, eine Gemüthsbewegung durch Reproduktion des Lautes, durch welchen dieselbe unwillkürlich ausgedrückt wird, und so Jedes nach dem Laute, welchen es hervorzubringen pflegt. Um nun das zu bezeichnen, was keinen Laut hat, müssen die Laute sinnbildlich angewendet werden. So nennen die Chinesen die junge Saat *miao*, nach dem Katzengeschrei, weil, wie sie sagen, die Katze durch Vertilgung der Mäuse die Saat beschützt. Vielleicht könnte man in gleichem Sinne noch richtiger sagen, weil das Katzengeschrei bei dem Saatfelde gehört wird und also nahezu der Laut desselben ist. Schon in dieser Bildung der Lautsprache parallelisirt sich der Mensch mit der Natur und den Thieren, und trägt Jedes in den Bereich des Andern über. Er nennt die Güte und Anhänglichkeit *hao*, nach dem Gebell des Hundes, und seine freudige Gemüthsbewegung *yao*, nach dem Geräusche des Windes. So sammeln sich Netze zuletzt weit verschiedener, aber eng unter einander zusammenhängender Bedeutungen um jeden Laut. Das Geräusch des Athemholens, *ki*, bedeutet den Athem, die Luft überhaupt, die Spalte, durch welche der Luftzug geht, die Unterbrechung, die Zulassung äusserer Einflüsse, die Ruhe, das leidende Verhalten, die Spaltung überhaupt, die Verzweigung, den Eberkopf, den zweizahnigen, das Sieb, den Anfang, als Entzweiung des Einfachen. So ist die chinesische Sprache in dieser Form, welche nur den ersten und einfachsten Bedürfnissen genügt, fortgegangen und stehen geblieben. Es scheint ausser allem Zweifel zu liegen, dass der wesentliche Grund dieses Missverhältnisses in einer Vorliebe für die bereits ausgedrückten Gedanken liegt.

Wie die Elemente der Lautsprache Onomatopöien sind, so sind die Elemente der Schriftsprache Bilder. Man zählt derselben 200. Diese Bilder bedeuten zuvörderst, was sie vorstellen; um aber das bezeichnen zu können, was sich nicht abbilden lässt, muss man die Bilder sinnbildlich anwenden; sie heissen in diesem Sinne entlehnt (*kia-tsiei*). Man hat aber die sinnbildliche Bezeichnung auch freiwillig für das angewendet, was ursprünglich ein Bild hatte. So z. B. ist das bildliche Zeichen der Milchbrust ganz ver-

drängt worden durch eine Zeichenverbindung, bestehend aus den Zeichen des brütenden Vogels und des fliegenden Vogels, wahrscheinlich anspielend auf den Vogel, welcher das Futter herbeibringt, indess der andere brütet, wie die Milchbrust die Nahrung zu sammeln anfängt, indess der Fruchthälter noch brütet. — Das bildliche Zeichen der Rippen ist verdrängt durch eine Zeichenverbindung, bestehend aus den Zeichen des Fleisches und der vereinigten Kräfte u. s. w.

Man datirt die Erfindung der Zeichenschrift aus dem dritten Jahrtausend vor der christlichen Zeitrechnung, die Einführung der Form, auf welche sich etymologische Untersuchungen zunächst stützen müssen, aus dem neunten oder siebenten Jahrhundert a. Ch. Zweihundert Jahre vor der christlichen Zeitrechnung, unter der Regierung des *Tsin schi hwang ti* wurde die neue Schrift, in welcher die Anschaulichkeit der Zeichen fast verloren ist, gebräuchlich.

Aus den 200 Bildern der Schrift sind wenigstens 35 — 40,000 Zeichenverbindungen hergestellt. Das Wörterbuch *Tschuan-tsehwng*, welches bei Weitem nicht vollständig ist, enthält gegen 36,000 alte Schriftzeichen. Morrison, welcher in seinem Wörterbuche aus anderen Quellen nur 3000 alte Zeichen zusammenstellt, hat darunter über 100, welche in dem genannten Wörterbuche nicht vorkommen. Man kann hieraus ermessen, mit welcher eigenthümlichen Vorliebe diese Zeichenschrift ausgearbeitet worden ist. Wenn ein dem pflanzlichen und thierischen Leben entnommenes Zeichen mit den Zeichen des Menschen oder des Herzens oder des Wortes verbunden wird, oder umgekehrt, wenn ein dem menschlichen Leben entnommenes Zeichen mit dem Zeichen des Hundes oder des Krautes oder des Reiskorns verbunden wird, so erfolgt damit dieselbe Hinübertragung der Begriffe, durch welche sich diese ganze Lehre ununterbrochen charakterisirt. Nur für sehr wenige Begriffe hat man eigenthümliche Combinationen gestiftet. So findet sich das Zeichen des Herrschers, bestehend aus drei wagerechten, durch eine senkrechte verbundenen Linien. Die wagerechten Linien bedeuten die drei Mächte (*san tsai*), den Himmel, die Erde und zwischen beiden den Menschen. Die senkrechte Linie bedeutet die Verknüpfung der drei Mächte, wie sie der Herrscher vollbringen soll. Die mittlere wagerechte Linie ist der oberen näher

als der unteren, weil der Herrscher dem Himmel näher stehen soll, als der Erde. Wahrscheinlich lässt diese von dem Lexicographen gegebene Erklärung eine Berichtigung zu, indem es nicht nur dem Herrscher, sondern dem Menschen überhaupt vorgeschrieben ist, sich mehr an den Himmel als an die Erde zu schliessen, die wagerechte Linie aber eben den Menschen überhaupt bezeichnet, und nur die senkrechte, gleichsam der aufrechte Herrscherstab, auf die Herrscher deutet. Die Chinesen sind vielfach bemühet gewesen, in ihre Zeichen viel hineinzulegen. Sie haben desshalb nicht nur die bildlichen Zeichen verdrängt, sondern auch versucht, die Bilder durch witzige Verdrehungen, die sich mit Wortspielen vergleichen lassen, in Sinnbilder zu verwandeln. So verfahren sie z. B. mit dem Bilde des Fischschwanzes, welches zugleich sinnbildlich den Eintritt des *yang*, des himmlischen Prinzipes, in die Thür der Welt bedeutet. Sie verwandeln den inneren Theil der Figur, ⋀, welcher die Spaltung des Fischschwanzes vorstellt, in das Zeichen des Einganges, 入, eine Figur, welche an die Spaltung und Wurzelverzweigung des Stammes in der Erde und an die Ausbreitung des durch eine enge Oeffnung dringenden Sonnenstrahles zu erinnern scheint. Den äusseren Theil der Figur, 冂, welcher den äusseren Umriss des Fischschwanzes darstellt, betrachten sie als das zufällig gleichgestaltete Zeichen des leeren Raumes, der Oede, und fügen oberhalb eine wagerechte Linie hinzu, welche das *yang* bedeuten soll. Wenn man die einzelnen Worte einer solchen Zeichenverbindung hinter einander ausspricht, so hat man einen Satz der chinesischen Sprache: „*Yang* Eingehen Oede." Um zu sagen, „*hwa* bedeutet den Wechsel der Geschöpfe oder Dinge," sagen sie: „Wechsel, Ding, Wort *hwa*" (*ke vae yue hwa*). Den Satz: „Das Weiche überwindet das Harte, das Schwache überwindet das Starke" drücken sie wörtlich so aus: „Weich überwinden hart, schwach überwinden stark" (*jëu sching kang jo sching kiang*). Man erkennt hierin eine Abneigung, Partikeln zu gebrauchen, denn diese sind das einzige Mittel, die Beziehung der Worte zu einander anzudeuten, da die Worte selbst aller Flexion entbehren. Sie helfen sich hier durch die Stellung der Worte und einen gewissen Parallelismus der Sätze. Man findet sich indessen nicht überall so entfernt von der chinesischen Ausdrucksweise, indem es Aussprüche gibt, die sich wörtlich übersetzen lassen. Z. B.

„Körper 's Athem, Blut, Kreisen, Rückkehren und nicht Ruhen" (*schin tschi ki hiuĕi yun siuen urh wu hien*). Nämlich das zweite Wort, *tschi*, welches in der Uebersetzung durch das „'s" ausgedrückt ist, ist das Bild der keimenden Pflanze, bedeutet die Abhängigkeit, und lässt sich als ein Zeichen des Genitivs ansehen. Das siebente Wort *urh* ist ein Bild des Bartes, und bedeutet ungefähr so viel wie „und," das Hinzukommende nämlich, weil der erst spät hinzukommende Bart sich an das Haar anschliesst. Solche Worte, von deren voller Bedeutung abgesehen werden muss, nennen sie leere Worte (*hiu tse*), im Gegensatze der übrigen Worte, welche volle Worte (*schi tse*) heissen. In den alten Schriften der Chinesen, welche die eigentlichen Quellen für alle Kunde von chinesischer Wissenschaft bleiben, wird zum Theil ein gänzlicher Mangel aller „leeren" Worte beobachtet. Remusat sagt darüber in seiner chinesischen Grammatik (§. 64) Folgendes. „*Dans l'antiquité l'écriture ne servant encore qu'à des usages bornés, on se plaisait, à sous entendre le verbe ou le sujet des propositions, et à laisser aux mots toute leur latitude d'acception; on marquait rarement leur rapports; on exprimait ses idées avec le moins de mots possible; on écrivait isolement chaque proposition, sans la lier à celles, qui la précédaient, ou la suivaient. De là resultait ce style sententieux, vague, concis et morcelé, qu'on remarque dans les anciens monumens, et qu'on nomme Kou-wen, style antique.*" Man kann sich denken, dass durch einen solchen Charakter der Sprache der Ausdruck streng philosophischer Begriffe ausgeschlossen wird, und dass Alles eine poetische oder eine mystische Färbung erhält und den Leser nöthigt, recht eigentlich zwischen den Zeilen zu lesen. Zum Theil liegt hierin die Schuld, dass die bisherigen Nachrichten von chinesischer Philosophie durch Hineintragung europäischer Begriffe höchst unzuverlässig geworden sind. Gutzlaff sagt etwas Aehnliches über die ältere Uebersetzung des *schu-king* („*on examining the translation of the schoo-king in french, we regret, that it is to much embellished and whole sentences are supplied. However a single translation would he entirely unintelligible, the style being much to concise and antiquated*"). Indessen werden die dem chinesischen Geiste ganz fremden Begriffe nicht nur durch Einschiebung neuer Worte und Sätze, sondern auch durch willkürliche Uebersetzung der vorhandenen Worte hineingetragen. Die Worte

tien-ti, Himmel-Erde, werden überall selbst von Morrison, bald durch Welt, bald durch Natur übersetzt, je nachdem dem Uebersetzer scheint, dass der Zusammenhang es fordere. Ohne Zweifel wird Jemand, der, der chinesischen Sprache nicht kundig, sich eine Einsicht in die chinesische Wissenschaft zu verschaffen wünscht, sehr wenig Genugthuung empfinden, wenn er bemerkt, wie leicht der Uebersetzer verfährt, nur bedacht, den ungefähren Sinn zu geben, und unbedenklich Worte wählend, für welche die chinesische Sprache gar keine Aequivalente hat. Es gibt indessen Fälle, wo unsere Sprachen nicht im Stande sind, den Sinn eines Wortes durch ein einzelnes Wort wiederzugeben. In diesen Fällen nun bleibt nichts anderes übrig, als das unübersetzbare Wort ein für allemal ausführlich und gründlich zu erklären, und für dasselbe einen stehenden Ausdruck zu wählen, oder das chinesische Wort beizubehalten. Ein solches Wort ist das Wort *hing*, welches alle Welt, von Couplet an, unbedenklich durch das Wort Element zu übersetzen pflegt. Die fünf *hing* (*wu-hing*) sind Feuer, Wasser, Erde, Metall und Holz. Das Zeichen *hing* besteht aus den Zeichen des Schrittes mit dem rechten Fusse, *tschu*, und mit dem linken Fusse, *tschi*, und bedeutet, dem entsprechend, den Gang. Das wären also die fünf Gänge. Hierin liegt eine Anspielung auf das Wort *tao*, welches die Weltordnung und eigentlich den Weg bedeutet. *Wu-hing* ist also der fünffache Schritt, in welchem der Stoff auf dem Wege der Bestimmung wandelt, als Feuer, Wasser, Erde, Metall und Vegetation. Daher heisst es auch, die fünf Elemente seien bei Erschaffung des Menschen „gekommen." Von Osten kam die Fichte, das Holz, von Westen die goldene Mutter, das Metall, von Norden das Wasser, von Süden die Röthe, das Feuer, und versammelten sich um den Schmelztiegel der Erde.

Selbst Pauthier, auf dessen verdienstliches Werk über die chinesische Philosophie von *Tu-ti*, *lao-tse*, *Kung-fu-tse* und *Tschu-hi* ich später zurückkommen werde, kommt nicht selten in den Fall, die dem Europäer geläufigen Begriffe in die chinesische Lehre hineinzutragen. So sagt er über die geistigen Prinzipe *schin* und *kwei*: „*On interprète le terme schin par un autre mot de la même dénomination, qui signifie étendre, et koueg par un autre mot de la même dénomination, qui signifie se replier, recourber, contracter.*" Er fügt diesen wohlbegründeten Worten, wie zu

völliger Verständigung, Folgendes bei: „*extension*, *contraction*, *allée et venue*, *diastole et systole*.“ Dieser Zusatz aber entstellt die Meinung der chinesischen Lehre durchaus. Die Eigenschaften dieser beiden Prinzipe sind nicht mit solcher Sicherheit geschieden worden, sondern treffen, ohne Zweifel wegen der unermüdlichen Fortsetzung der Sinnbildnereien von jedem Punkte aus, zusammen und decken einander, wobei nur das als wesentlich stehen bleibt, dass in dem gemeinen Sprachgebrauche *schin* den guten, und *kwei* den bösen Geist bedeutet. Das Verhältniss zwischen beiden ursprünglich diametral verschiedenen Bezeichnungen ist dem sehr ähnlich, welches sich bei uns in den von der naturphilosophischen Schule festgehaltenen Bezeichnungen des universalen und egoistischen Lebens geltend zeigt. Man könnte beide Benennungen mit gleich grossem Rechte umkehren, und sagen, ein Wesen zeige seine Eigenmächtigkeit, seine eigentlich egoistische Kraft in dem, was es für Andere thut, und seine Abhängigkeit, seine universale Seite stelle es bloss in dem, was es für sich selbst thut. Ein wenn auch vergeblicher Versuch, diese Widersprüche zu lösen, ist von den Chinesen schon augenscheinlich gemacht worden, was aber bei der genannten einseitigen Darstellung nicht zu erkennen ist.

Man kann hieraus abnehmen, wie wenig von den bisherigen Arbeiten über chinesische Philosophie zu sagen ist. Remusat berührt den Gegenstand nur gelegentlich, und hat sich darauf beschränkt, die Entwickelung der überlieferten buddhistischen Lehren zu verfolgen. Die Arbeiten in den *Mémoires concernans des Chinois* huldigen mehr, als alle Uebrigen dem Prinzipe der Unterlegung, und geben, anstatt der nothwendigen Einzelheiten, summarische Bemerkungen und durchschnittliche Angaben, auch wo die chinesische Lehre nie zu einem Resultate oder einem systematischen Abschlusse gelangt ist. Der geborene Chinese, welcher sich betheiligt hat, steht hierin nicht zurück, und bemühet sich eifriger, seine Bekanntschaft mit europäischen Begriffen zu zeigen, als die chinesischen Begriffe wiederzugeben. Windischmann (die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte) und Gladisch (a. a. O.) stützen sich vornämlich oder ausschliesslich auf diese Quellen. Pauthier, in der Einleitung zum *Schu-king*, und Gutzlaff (a. a. O.) geben einige Bruchstücke der chinesischen Lehre, ungefähr das-

selbe, was bereits Couplet (*Confusius Sinarum philosophus*) mitgetheilt hat, nur mit grösserer Genauigkeit. Eine Reihe sehr werthvoller Abhandlungen über antiquarische, mythologische und philosophische Punkte enthält der erste Band des nach den Wurzelzeichen geordneten Theiles von Morrisons Chinesischem Wörterbuche. Durch einmaliges Durchblättern des Bandes kann Jeder, der auch der Chinesischen Sprache nicht kundig ist, sich diese Arbeiten, welche durch Uebersetzung zahlreicher Texte sehr gehaltreich sind, vollkommen zugänglich machen.

Nach dem Gesagten wird es nicht wunderbar erscheinen, dass die über die chinesichen Lehren gefällten Urtheile nichts weniger als treffend sind. Dawis sagt in einer Abhandlung über den chinesischen Kompas, in den *philosophical transactions*, ein Volk, welches seine Bücher mit solchen „*puerilitiis*" und Bagatellen, wie die Sinnbilder des *Tu-ti*, anfülle, könne niemals eine ernstliche Wissenschaft gehabt haben. Gutzlaff ist ein zu tiefer Kenner der chinesischen Literatur, als dass er ein solches Urtheil fällen könnte. Er sagt vielmehr, manche, namentlich philosophische und poetische Werke seien ausgezeichnet, andere aber, wie naturhistorische, seien mangelhaft und selbst kindisch (a. a. O. p. 67. „*Many of these books are truly excelent, and will he noticed in due time, philosophy, poetry etc. but natural history, geography, chemistry etc. are defective and often childish.*"). Man kann diesem Urtheile vollkommen beistimmen, wenn man z. B. bei den Griechen die Beschreibung der *Χιμαιρα* als eine naturhistorische Arbeit betrachten will. Was indessen die Sinnbilder des *Tu-ti* angeht, so lässt sich hier auch Gutzlaff zu einem Urtheile verleiten, welches keine Beistimmung finden kann. Er sagt, dieselben seien reiner Unsinn (p. 120. „*This, though nothing better than mere nonsense, without even a shadow of truth, has nevertheless exercised the ingenuity of wisest Chinese.*") Es scheint mir, dass, abgesehen von dem positiven Gehalte und Werthe oder Unwerthe der chinesischen Theorien, ein solches Urtheil mit dem Stande unserer Wissenschaft ganz unverträglich ist. Wir wissen, dass jede Zeit und jede Richtung ihr Recht und Unrecht hat, und dass das keiner Erwähnung bedarf. Leichtsinnige Erdichtung und tiefsinnige Grübelei sind natürliche Schwankungen in dem Fortschritte des vernünftigen Bewusstseins, welches nirgend von Stufe zu Stufe steigt, sondern,

von schwanken Wellen getragen, steigend und fallend seinem Ziele entgegen geht. Uebrigens lassen sich die genannten Sinnbilder für sehr originelle Darstellungen halten, wovon sich der Leser bei einer anderen Gelegenheit überzeugen wird. Ich begnüge mich, jetzt eines jener Sinnbilder, welches das Zeichen des Berges unter dem der Erde zeigt, und die Herablassung bedeutet, mit Pauthier's Worten zu beschreiben. „*l'hexagramme d'humilité est formé de superieur kouen, soumission de la terre, et d'inferieur ken, stabilité de montagne; alors: mont caché sous la terre, emblème d'un homme ferme, s'assujettissant au dehors.*“

Es kommt darauf an, die Lehren, welche den Chinesen eigenthümlich zu sein scheinen, zusammenzustellen. Bekanntlich hat der Buddhismus in China grossen Einfluss gehabt. Man datirt die Einführung desselben erst aus dem Jahre 64 vor Christo, obwohl bereits 217 a. Ch. der erste buddhistische Missionär nach China gekommen ist. Man sagt, derselbe habe bloss die Kenntniss mitgebracht, und man habe an seine Religion nicht geglaubt. Nun ist aber bemerkenswerth, dass ziemlich um dieselbe Zeit die Vernichtung der alten Bücher und die Einführung der neuen Schrift (210) stattfand. Man findet in der neueren Schrift eine Anzahl Zeichen, welche die Buddhisten eingeführt haben. Auch das ist ein Grund, bei Darstellung der chinesischen Lehren die in der alten Zeichenschrift ausgedrückten Gedanken nicht unberücksichtigt zu lassen. Wenn gleich jede Sprache in solcher Beziehung wichtig ist, weil die verschiedenen Sprachen, wie Wilhelm von Humboldt sagt, sich weniger durch eine Verschiedenheit von Lauten und Zeichen, als durch eine Verschiedenheit der Weltansichten unterscheiden, so hat doch die chinesische Sprache, wie man schon aus den obigen Angaben sieht, noch ein weit grösseres Gewicht, so dass sie geradezu als Hauptquelle für die Geschichte der chinesischen Wissenschaft angesehen werden muss. Wenn Confucius eine Definition des Lebens gibt, in den Worten „das Leben ist *ki*,“ so wiederholt er damit nur das, was die Sprache in zahlreichen Bildern gegeben hat. *Ki* bedeutet den Schützling, den Fremden in dem Hause, in demselben Sinne, wie die Inder den feinen Leib als *sarira*, schwach oder angelehnt, bezeichnen. Die Zeichenschrift stellt dasselbe durch die Bilder der eingehauenen Axt, der sich aufstützenden Hand, des an dem Zweige hängenden Affen, des auf den

Eber springenden Tigers, des auf dem Lager sitzenden Hundes, u. s. w. dar. Selbst das älteste der chinesischen Bücher stützt sich in den ältesten Commentationen bereits auf die in der Schrift ausgedrückten Gedanken. Der älteste Erklärer, *Wen-wang*, erklärt das Zeichen des Himmels durch die vier Worte: *yuen heng li tsching*, welche Anfang, Fortgang, Vervollkommnung, Vollendung bedeuten, oder, wie der Uebersetzer des von I. Mohl edirten *Yi-king* sich ausdrückt: „*magnum*, *penetrans*, *conveniens*, *solidum*. *Yuen* nämlich bedeutet zugleich Anfang und Grösse. Dasselbe ist bereits in dem Zeichen, welches dem Namen des Himmels, *kien*, entspricht, ausgedrückt. Dasselbe stellt nämlich die Morgensonne und den aufgehenden Keim vor, und bedeutet Durchdringung und Trocknung, um zu sagen, dass dieselbe Kraft der Sonne, welche das Leben treibt, dasselbe auch zum Stillstande bringt, und durch Trocknung vernichtet; ein Gedanke, welcher in den vielfachsten Variationen ausgedrückt wird.

Wenngleich ein bei den darzustellenden Lehren ersichtliches Zusammentreffen mit den Lehren anderer Völker durchschnittlich gewiss als zufällig angesehen werden kann, so darf man sich doch nicht verhehlen, dass auch Congruenzen vorkommen, welche auf Ueberlieferungen zu deuten scheinen, von welchen die Geschichte nichts weiss. So z. B. ist das Henkelkreuz +c, in der Stellung, wie es dem astronomischen Zeichen der Venus gleich kommt, das chinesische Zeichen des Kindes, und bedeutet die Liebe und die Mitternacht.

Diese verschiedenen Punkte waren zu berücksichtigen, bevor mit Nutzen zu einer zusammenhängenden Darstellung der chinesischen Philosopheme übergegangen werden konnte.

(Fortsetzung folgt.)

XXII.

Ueber den Begriff des Epos.

Von

Dr. Fr. Zimmermann,

in

Büdingen.

(Fortsetzung.*)

§. 7.

2. Das Besondere der Götterwelt und ihrer epischen Construction.

a) Der Mangel an plastischer Harmonie und innerer Nothwendigkeit auf dem epischen Standpunkte wird in den indischen Epen vielfach empfunden, und so auch in der näheren Beschaffenheit des Götterthums. Denn die Eigenthümlichkeit des indischen Bewusstseins, dass es die lebendigsten Regungen der Naturanschauung und des Denkens der Gährung nicht durchgreifend zu entziehen und weder der Wirklichkeit noch dem reinen Begriffe zu ihrem Rechte zu verhelfen im Stande ist, drückt sich nothwendig in der Poesie aus. Die Poesie und Kunst haben sich ebensowenig als die Religion im Allgemeinen von dem Boden der Naturanschauung losreissen können, von der freien Idealität der homerischen Götter ist daher durchaus keine Rede. In den alten Vedas herrscht allerdings eine von den späteren Religionsformen wesentlich verschiedene Lehre, welche auf die Vorstellung von der Beseelung der mancherlei Seiten des Naturlebens (Himmel, Feuer, Sonne, Wind, Wasser, Luft und Erde) hinausläuft; doch liegt hier schon der Pantheismus, als die absolute Identificirung der Natur mit Gott, welcher zufolge die Gottheit in dem Sinnlichen unmittelbar gegenwärtig ist, zum Grunde, und dieses Prinzip, der Idealität des rein Persönlichen feindselig, bildet sich sodann klarer aus, ohne später durch Poesie und Kunst gründlich überwunden zu wer-

---

*) Vgl. das zweite Heft, des zweiten Jahrg., S. 283—314.

den. Die Vielgötterei geht schliesslich auf die Eine Weltseele zurück. Aus dieser tritt die Welt hervor, nicht durch die freie That des göttlichen Geistes, sondern durch Selbstentfaltung, welche das Prinzip der Weltordnung ausmacht. Vermöge der Immanenz der Gottheit in der Welt ist diese auch im Einzelnen ein Spiegel des göttlichen Wesens. Die Götter jener alten Stufe des Bewusstseins haben noch nicht den Typus durch die Bestimmungen der Kunst erhalten, sondern „die Natur ward das Wort für die Seele.“ (Stuhr. a. a. O. S. 79) In maassloser Kolossalität fortgetrieben, wendete die religiöse Phantasie das Bild des Menschen an, um das geordnete Weltall danach sich abzubilden. Die grosse Dreiheit des Brahma, Wischnus und Siwa war noch nicht herausgetreten, denn nur Brahma als Schöpfer der intelligiblen Welt spielte eine erste Rolle; man blieb also auf der Stufe der unmittelbaren Naturlebendigkeit stehen und fasste das dreitheilige Weltschöpfungsprinzip als Himmel, Erde, Luft, sowie man Schaffen, Erhalten und Zerstören als die drei Thätigkeiten des Urwesens setzte. Auf der anderen Seite ist die materielle Welt infolge des Abfalls der intelligiblen Welt von der Gottheit geschaffen und damit das Sinnliche vor dem Geiste herabgesetzt, so dass die Erhebung auf der Stufenleiter der Wesen und die Vereinigung mit dem Urquell als die grosse Aufgabe endlicher Wesen erscheint. Diese letztere wird als vollkommenes Aufgehen der einzelnen Seele in die Weltseele gedacht, und durch die völlige Abgezogenheit der Seele von dem Einzelnen erstrebt. Dem Sinnlichen völlig entfremdet in das Innere einzukehren bis zum Verluste alles Selbstbewusstseins — diese Selbstnegation des Individuums strahlt als das höchste, göttliche Ziel dem Menschen entgegen. Zur Weltüberwindung im sittlichen Sinne kommt es aber doch nicht, denn der Brahmane soll die ganze Natur als im göttlichen Geiste bestehend ansehen und den göttlichen Geist als das in Allem allgegenwärtig Wirksame achten.

Die Allgöttlichkeit oder das im Naturleben eingefangene Göttliche kann sich auch im indischen Epos zu jener plastischen Bestimmtheit, welche bei den Griechen den religiösen Geist durch das Medium des Schönen von der Naturunmittelbarkeit befreit hat, nicht vollständig herausarbeiten, sondern bleibt in den Hallen der untergeordneten Symbolik stehen. Die indische Religion, wie sie in den grossen epischen Dichtungen, im Ramâyana und Mahâb-

hâraṭa, hervortritt, hat jedoch den grossen Fortschritt gemacht, dass in ihnen die Persönlichkeit der Götter und Heroen dichterisch-gediegener und sinnlich-bestimmter ist, als in den Veden, wo sie verschwimmt, und dass in ihnen sich das Bewusstsein eines geschichtlichen Kampfes Bahn bricht. (Vgl. Stuhr. S. 96.) Das Epos gibt sogar im Allgemeinen bestimmte Kennzeichen für den Unterschied menschlicher Gestalt und derjenigen, in welcher Götter den Menschen menschenähnlich erscheinen. (Nalus. V. v. 25. 26.) Indessen sind die göttlichen Personen mit phantastischer Symbolik behaftet, die sich sogleich in den drei obersten eindrängt. Denn wenn auch Brahma, Wischnus und Siwas sehr kenntlich gemacht werden, so hat sich das Allgemeine, was sie ausdrücken, wunderlich in der Verzerrung und Ueberladung ihrer Bildnisse Geltung verschafft, wie z. B. Brahma mit vier Häuptern ausgestattet wird, welche die vier Weltgegenden oder Bücher der Veda's bezeichnen sollen, desgleichen mit vier Armen, um in jeder Hand etwas Beziehungsvolles halten zu können. Sowohl die plastische Bestimmtheit der Gestalt, als die episch-reine Gegenseitigkeit des Gottes und des Menschen ist durch die Menschwerdungen des Wischnus aufgehoben, so herrlich sich auch sein göttliches Wesen durch dieses Begeben mitten in die sittlichen Kämpfe der Menschen manifestirt. Indessen ist Rama und Krischnas oder auch Indra und einige Andere noch ungleich bestimmter als die Masse der untergeordneten Götter, welche die unruhig geschäftige Phantasie aus einzelnen Seiten des Wesens der drei obersten Götter oder der ihnen zunächst stehenden geschaffen hat. (S. Stuhr. S. 114.) Zudem hat der gemeinere Naturbeseelungstrieb, welcher im Thiere den Gott sucht, auch in den epischen Gedichten noch seine Rechte und erweitert die Götterwelt durch Stier und Kuh als Symbole der göttlichen Zeugungskraft, durch den Elephanten als Sinnbild der Welt und Weltklugheit, u. s. w. Wieder nach einer anderen Seite hebt sich der Mensch über die Götter und stellt deren Schwäche in lächerlicher Blösse dar, wenn langwierige Bussen den ganzen Himmel in die Gewalt des Selbstpeinigers zu ziehen drohen — eine unnatürliche Feier des der gesunden Sinnlichkeit abgestorbenen Menschen, welche in der bis zu ekelhafter Schaamlosigkeit ausschweifenden Vergötterung des Zeugungstriebes und maassloser Beschreibung sinnlicher Freuden sein entgegengesetztes Aeusserstes hat. Das Eingreifen

jener Büsser in das epische Schicksal, die eminente Wichtigkeit äusserer Ceremonien (z. B. des Pferdeopfers), die Rolle, welche dämonische oder natürliche Mächte spielen (s. Kali und den Schlangenkönig im Nala), die Wirkungen des Fluches u. dergl. lehren uns, dass wir in Ramâyana und Mahâbhârata auf einem der Phantasiewillkür überlassenen Göttergebiete stehen. Die Natursymbolik klebte an der allerdings geistig bestimmteren Religion des Epos, sowie der indischen Kunstsymbolik überhaupt. Der Charakter dieser letzteren resultirt wesentlich aus der Ineinanderwirrung des Endlichen und Absoluten, des Natürlichen und Göttlichen. Daher, wie wir sahen, keine plastische Ausgestaltung der Götter zu frei auf sich ruhender Idealität, in welcher der Geist die Natur bezwingt. Betrachten wir nun noch, wie das Symbol in sich selbst den Bruch hat, dass Zeichen und Bedeutung, weil die Klarheit fehlt, in ihrem Wechselverhältniss nicht den reinen Stempel der Nothwendigkeit tragen.

α) Der einzelnen sinnlichen Existenz wird zugemuthet, in ihrer Beschränktheit unendliche geistige Bedeutung im Schoosse zu tragen, ohne dass das Verhältniss für die Anschauung adäquat sein kann. Diese mystische Fülle des Bezugs liegt z. B. in der Fülle göttlichen Inhalts, welchen gewisse Thiere recipiren, in der Vergegenwärtigung des Göttlichen in jedem Brahmanen, in der Signification der abstracten Wesensfülle einer in der menschlichen Gestalt nicht zur Ruhe gelangten Gottheit in einzelnen Gliedmaassen oder Attributen.

β) Die indische Kunstsymbolik ringt, ihre Unruhe in der Ueberladung mit sinnlichen Offenbarungsformen des ungebändigten Inhaltes zu dämpfen. Die Masse und Allgemeinheit der Bedeutung sucht ihr Bild in Vielköpfigkeit und Vielarmigkeit u. dgl., wodurch die Prädikate der Weisheit oder Kraft u. s. w. angedeutet sind.

γ) Die verklärte menschliche Gestalt des homerischen Gottes hat ein trübes Analogon in den Incarnationen der Götter, welche nicht die göttliche Harmonie in die Menschenbildung einsenken, sondern dem Göttlichen die menschliche Larve vorhalten.

δ) Auch wo dieser Synkretismus des Göttlichen und Menschlichen nicht im Wege steht, ist keine ideale Objectivität des gesteigerten Menschentypus. Denn das göttliche Individuum kann sich

nicht von dem Natürlichen als seiner Scholle loswickeln, oder es springt in das andere Extrem der abstrusen Gedankenhaftigkeit über und ist eine blosse Wohnung des Begriffes. Davon ist überall in der griechischen Mythologie das erquickende Gegentheil. Der menschliche Typus überwindet dort das Natürlich-Allgemeine völlig und lässt es nur als einen Besitz, ein Local des Gottes u. dgl., nicht aber als seine Natürlichkeit bestehen. Diess ergibt sich z. B. deutlich aus einer Parallele zwischen Zeus und Indra. Zwar ist nicht zu leugnen, dass Indra's Himmel, die Wohnung der guten Geister, auch die Wohnung der dreizehn Götter, von der epischen und bildenden Kunst eine reiche sinnliche Ausstattung erhalten hat,*) und dass in diesem von Tänzerinnen, Sängerinnen und Geistern fröhlich belebten Paradiese die Situation an den Olymp erinnert. Wenn aber bei Zeus alle ethischen und natürlichen Potenzen in der Persönlichkeit aufgehen, als deren freie That das Wolkenversammeln, das Donnern und Blitzen erscheint, so kehrt sich an Indra hauptsächlich nur dasjenige heraus, was ihn als Herrn des Firmaments und seiner Erscheinungen verkündigt: der Donnerwagen, der Donnerkeil und Regenbogen als Waffen, solche Prädikate, wie: der in Wolken herrschende, auf Wolken fahrende, Regen bestimmende. Dass seine Wohnung der Aufenthalt der Frommen ist, lässt uns jene Witterungsallgemeinheit der Person nicht vergessen. Für die unverarbeitete Abstractheit des an der Gestalt haftenden Begriffes liefern die drei obersten Gottheiten das beste Beispiel. Zunächst fliesst das Wesen des einen Gottes in das des anderen über (der Brahma in das Brahman, Wischnus und Siwa in einander). Diess ist noch mehr mit den Sakti's oder weiblichen Hälften der Götter, d. h. ihren personificirten Energien, den männlichen Hälften gegenüber, der Fall, von denen sie recht eigentlich eine blosse Rippe sind. Sodann ist der Körper der drei Götter für sich nichts, denn die ganze Gestalt lässt sich ausdeuten, so bei Brahma die rothe Farbe oder Vielheit der Gliedmaassen; Siwas besitzt drei Augen mit der ganz abstracten Bedeutung, dass ihm Kenntniss von den drei Welten inwohne u. s. w. Natürliche und geistige Bezüge sind in bunter Fülle an ihnen, hauptsächlich reich in den

*) Vergleiche Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel mit dem Drama Sakontala.

ausdrucksvollen Attributen, worunter sich doch wenigstens manches ächte uud wahrhafte Symbol findet.

ε) Den idealen Bildungstrieb beeinträchtigt in der indischen Religions- und Kunstphantasie der im Pantheismus gegründete Drang nach immer neuen Geburten, indem sich z. B. dieselbe Eigenschaft eines Gottes bald in dieser, bald in jener neuen Gottheit selbstständig aufthut. Hierher ziehen wir auch die abentheuerlichen Verwandlungen der Götter, hierher die phantastische Anschauung des Grössten im Kleinsten (wie wenn aus Wischnus' Nabel eine Lotosblume wächst, welcher Brahma entsteigt), hierher den Ueberschwang an Geschichten von Welten- und Götterschöpfungen, wobei die natürliche Zeugung als Entstehungsgrund eine Hauptrolle spielt. In grillenhafter, verzerrter, wildfremder Naturschwärmerei haben die Indier mit diesen Geschichten das Aeusserste erreicht. (Hegel a. a. O. S. 432—434.)

Diesen Anschauungsweisen der Kunst fehlt mit dem Momente der Geistesfreiheit auch folgeweise das der Schönheit, denn sie wurzelt immer wieder in der indischen, mit geistigem Inhalt bloss geschwängerten maasslosen Irre des Natursinns. „Wurden der indischen Vorstellung auch in Kunstsymbolik geschaffene Bilder dargeboten, um sich daran zu verklären, so vermochte sie doch nicht, ihre feste Aufmerksamkeit durchaus darauf gerichtet zu halten und darin aufzugehen, sondern verschwamm vielmehr immer wieder in's Allgemeine und löste sich in Naturanschauung auf.“ (S. Stuhr. S. 116 f.) Um nicht einseitig zu werden, dürfen wir jedoch die indische Poesie nicht in Bausch und Bogen verwerfen, da sich das rein Menschliche oft ganz unabhängig von der Götterwelt in makelloser Schönheit entfaltet, und da, was die religiöse Seite betrifft, vornämlich in dem Auftreten der Göttermenschen Rama und Krischnas grosse poetische Momente der Epen liegen, deren Entwickelung einer anderen Stelle vorbehalten bleibt.

b) In der epischen Religion der Indier war es nicht möglich, die phantastische Personification auf besondere plastische Momente zurückzuführen; diess ist erst in dem idealen Götterreiche Homers und in dem sinnlich derberen der skandinavischen Mythologie ausführbar. Sowie die Ansicht von der Gottheit und ihrem Verhältniss zu dem Menschen bei Homer vollkommen episch ist, so muss auch ihre besondere Bestimmtheit und ihre Stellung in dem

Wahrheit und Lebenskraft ist aber aus der Aeneide Virgil's, dem Kinde eines aus dem Glauben gefallenen Zeitgeistes, geschwunden. Es ist ein prosaischer und gemachter Ernst, mit welchem Virgil seinen Götterapparat, seine Göttermaschinerie ausarbeitet. „In dem ganzen virgilischen Epos," sagt Hegel (a. a. O. S. 370) „überhaupt scheint der gewöhnliche Tag, und die alte Ueberlieferung, die Sage, das Feenhafte der Poesie tritt mit prosaischer Klarheit in den Rahmen des bestimmten Verstandes herein." Was Wunder demnach, wenn diejenigen romantischen Epiker, denen Virgil als Orakel galt, noch tiefer sanken und aus den heidnischen Göttern frostige Allegorien oder ein seelenloses Schicksalsspiel oder einen ganz äusserlichen Putz machten? Wo schlüge auch das Herz des Götterthums, da Virgil die Götterwelt methodisch beschreibt, und die göttliche Waltung künstlich construirt, während sie bei Homer in die Fülle der epischen Composition concret aufgeht, so dass man sich bei ihm erst aus dem Ganzen den Götterstaat construiren muss?*)

So sehr nun die Götter der Edda gegen den Reichthum, die Schönheit und Geistigkeit des homerischen Götterthums zurückstehen, so liegt doch in ihrer sinnlich ausgearbeiteten potenzirten Menschheit und ihrem heldenhaft ethischen Charakter, auch für das Epos, die innigste Verwandtschaft der deutschen und griechischen Religionsformen. Dadurch ist für beide eine gemeinschaftliche Betrachtung der wichtigsten Momente des Wesens der Götter möglich.**)

a) Was die plastische Erscheinung in ihrer Stetigkeit betrifft, so fallen hier wie dort alle hässlichen Amplificationen und Naturwidrigkeiten überhaupt weg, mit denen die indische Religion ihre Göttergestalten verunziert, ebenso ist das Thier darin abgethan. Auch die nordischen Götter haben ohne Zweifel im

---

*) Siehe Hegel's schlagende Vergleichung der Virgil'schen Unterwelt mit dem Hinabsteigen des Odysseus in den Hades (Aesthetik. III. Bd. S. 371 f.) — Ueber Vergröberungen der Götternatur, Einführung von Dämonen hässlicher Art, phantastische Wunder, mystische, symbolische, allegorische und philosophische Bestandtheile der Aeneide, worin Virgil Vorbild der italienischen Epiker ist, kann hier nicht gehandelt werden.

**) Die folgende Darstellung ist vielfach der von Grimm, deutsche Mythologie S. 293 ff. angestellten Parallele verpflichtet.

Allgemeinen schöne, edle Bildung, welche allerdings zunächst bei Einzelnen durch einen, symbolisch bedeutenden, Gliedermangel (Odhinn's Einäugigkeit, Hödhr's Blindheit, Tyr's Einhändigkeit) Einbusse erleidet. Die Grösse von beiderlei Göttern steigt hoch über das Menschliche empor. Der wichtige Unterschied ist aber dabei der, dass Homer, welcher überall die Ausdehnung des göttlichen Leibes fast nur geistig hinhaucht, nichts von der groben Materialität weiss, die in Thôrr namentlich der Phantasie einen handgreiflichen Koloss aufzwingt. Wie anders, wenn Thôrr auf der Hochzeit einen Ochsen, acht Lachse, drei Kufen Meth verschlingt, und wenn Poseidon's Grösse durch seine Schritte, Ares Länge durch die sieben Hufen Landes, welche sein Leib deckt, Here's riesenhafte Verhältnisse durch das Anfassen der Erde mit der einen, des Meeres mit der anderen Hand beim Eidschwur, schonend indicirt werden! Sodann vergisst man gerade bei Homer das Riesenhafte über den klaren Zügen des menschlich Schönsten, welches viele Epitheta wie Blitze beleuchten, und immer zur Individualisirung der einzelnen Gestalt. So heisst Demeter die blonde und die schönlockige,*) Athene die blauäugige, Here die weissarmige oder stieräugige, Poseidon der dunkelgelockte. Phidias konnte alle Majestät seines Zeus aus den Versen herausschauen (Il. I., 528 ff.):

Also sprach, und winkte mit schwärzlichen Braunen Kronion;
Und die ambrosischen Locken des Königes winkten ihm vorwärts
Von dem unsterblichen Haupt; es erbebten die Höh'n des Olympos.

Ein grauenvoller Seitenblick und doch wieder leuchtende Augen vollenden dieses Bild. Solch ideale Harmonie ist nicht an dem zornigen Thôrr, wenn er die Brauen über die Augen fallen lässt und den Bart schüttelt.

---

*) „Was auf die gelbe Farbe des wogenden Getraides geht," bemerkt Grimm. Doch lässt sich für diese wunderbare Verklärung des ursprünglich Natürlichen zu Prädikaten der menschlichen Gestalt noch Vieles anführen, z. B. die Rosenfinger der Eos, die silberfüssige Thetis, die windfüssige oder goldbeflügelte Iris. Welche Schönheit in der Erinnerung an den Naturgrund dieser Gottheiten, welcher Abstich, wenn man die rothe Farbe Brahma's daneben hält!

β) **Die sinnliche Bewegung und das Auftreten der nordischen Götter unter Menschen** steht mit der homerischen Welt in einer Analogie, ohne jedoch griechischen Reichthum schöner Vorstellungen aufzuweisen. Beide gehen wie Menschen, nur mit mächtigerer Raschheit; so ist auch ihr Nahen und Schwinden jäh und dem Auge der Phantasie unerreichlich. Diess verbildlicht sich oft in der Vogelgestalt, welche Gottheiten annehmen, z. B. Athene oder auch Odhinn, wenn er nach einem Gespräch als Falke entschwebt. Oder Hermes und Athene werden durch Flugsohlen, Freya durch ein Federhemd gefördert, das sie dem Loki leiht. Doch wiegt der menschlich-praktische Gebrauch von Wagen und Pferden vor: alle hohen olympischen Götter bedienen sich eines Gefährtes, wie griechische, indische und ossianische Helden; die Asen aber ausser Thôrr, der gleich dem Hermes mit Böcken fährt, sind allesammt beritten, sogar Göttinnen reiten, Freya und Hyndla auf Eber und Wolf. Das Fahren auf Wagen kommt aber auch im Norden mehrfältig vor. In beiden Mythenkreisen wirkt die Gottheit auf die Natur in magischer und erhabener Weise. Unter Zeus und Here's Umarmung spriessen Blumen auf, die Rosse der Valkyrien schütteln beim Lufttritt erquickenden Thau herab, der Donner rollt, wenn Zeus oder Thôrr durch die Wolken fährt. Den schönsten Sieg feiert jedoch das Ideal über das Symbol in Poseidon's Meerfahrt und der im untergebenen Elemente hervorgebrachten seligen Aufregung.*) Er lenkte die Rosse über die Fluth, und die Ungeheuer des Abgrunds

> Hüpften umher aus den Klüften, den mächtigen Herrscher erkennend;
> Freudig trennt' auseinander die Woge sich; und wie geflügelt
> Eilten sie, ohne dass unten die eherne Axe genetzt ward;
> Und ihn trugen im Schwung zu der Danaer Schiffen die Rosse.

In dem zauberischen Lichte der Schönheit kommen und schwinden aber eigentlich nur homerische Götter, und in der nordischen Phantasiewelt stellen sich gewiss nirgends dem Menschen so feste Umrisse plastischer Herrlichkeit in der Bewegung dar, wie in der

---

*) Il. XIII., 27 ff. Vergl. das schmeichlerische Bezeigen der wilden Thiere gegen Aphrodite im Hymn. in Ven. 69 ff.

Iliade, wo sich den beiden Ajas Poseidon im Wegschweben durch seine göttlichen Formen bekundet, wo Alexandros die Göttin der Schönheit an ihrem schönen Nacken, ihrem reizenden Busen und ihren leuchtenden Augen erkennt.

γ) Das sinnliche Leben der Götter legt sich nach einer Menge von Beziehungen aus: Frohsinn und Lachen durchstrahlt die Iliade, in allen Biegungen, dem holdseligen Lächeln Aphrodite's, dem stillen Lächeln des Zeus, der Athene, Here, der Herzenslust, mit welcher Zeus vom hohen Olymp niederschaut, dem seligen olympischen Gelächter an der Göttertafel. Fröhlichkeit, doch nicht in diesem Goldglanz und nicht mit der Bürgschaft des nie endenden Behagens, wird auch den Asen nachgerühmt,*) und Thôrr's Herz lacht im Leibe, wie das des Zeus. Menschliche Sitten und Bedürfnisse heimeln den Menschen hier wie dort an. Die Asen und Olympier brauchen Wohnung, Essen, Trinken und Schlaf, leiden Niederlage und Wunden (die Asen auch Krankheit, weil die Leiber aus gröberem Zeug geformt sind), ohne Beeinträchtigung der Substanz ihrer Heiterkeit, die sich bei den Griechen allein zu wahrer Seligkeit verklärt. Endlich offenbart sich die sinnliche Natur der Götter in menschlichen Leidenschaften und Gemüthszuständen, in Liebe, Hass, Zorn, Rachsucht, Neid und Parteilichkeit. Wie die griechischen Götter im trojanischen Kriege, also nehmen auch die nordischen, vor Allen Odhinn, Partei.**) Noch die christlichen Gedichte des Mittelalters wimmeln von Stellen, in welchen Gott von menschlicher Leidenschaft befangen erscheint (Grimm, deutsche Mythologie. S. 15 ff.), sei es von süsser Freude bei der Schöpfung hervorragender Menschen, oder von Wohlgefallen am Anblick menschlicher Schönheit oder an menschlich-äusserlichem Thun, z. B. einem Zweikampf, oder von Zorn und Rachegefühl. In Lustbarkeiten und Beschäftigungen der Götter hat der Mensch nicht weniger sein Bild gewirkt. Krieg, im Norden auch Jagd, Schmausereien, Gesang, Tanz, Spinnen und Weben werden im Olymp und unter den Asen gepflogen, Mundschenk und Mund-

---

*) Sie heissen blêdh regin (die frohen Mächte), ähnlich den *μάκαρες θεοί* oder den *θεοὶ ῥεῖα ζώοντες*.

**) Um Rachsucht und Vorliebe des Poseidon und der Athene dreht sich das Schicksal des Odysseus, um Liebe und Hass der Venus und Juno Aeneas' Loos.

schenkin dürfen nicht fehlen. — Demungeachtet erhöht die Freiheit und Hoheit der Lebensbewegung den auch noch so sinnlich ausgestatteten Gott mächtig über den Menschen. Auch in der Erscheinung des Gottes. Mit der Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit gebahren sie nach Gutdünken. Poseidon, Hermes, Athene, Odhinn hüllen sich, da sie sich zeigen, in die Gestalt bekannter Menschen und legen sie als „der Täuschung Mantel“ wieder ab. In anderer Hinsicht müssen wir noch einmal auf die gröbere Natur des nordischen Anthropomorphismus zurückkommen. Müller hat ihn am Gebrauch wunderbar begabter Werkzeuge der Götter schlagend nachgewiesen. Das Werkzeug in der Hand des griechischen Gottes ist nämlich einzig durch dessen Persönlichkeit das, was es ist; die nordische Mythologie bannt die göttliche Gabe in das Werkzeug. Thôrr ist also entwaffnet, wenn ihm sein Hammer fehlt, und kann ihn einem Andren leihen u. dergl., wofür die griechische Mythe das wohl einzige Analogon wunderwirkender Gürtel von Göttinnen besitzt. So muss auch Odhinn (anders als Zeus) sich erst auf seinen Himmelsstuhl setzen, um das Erdentreiben zu betrachten, oder es sich von seinen Raben melden lassen.*)

δ) Vermenschlicht ist auch der olympische Götterstaat, eine Art analoger Wiederholung der griechischen Heroenaristokratie mit dem König der Könige an der Spitze, entrückt sich aber dieser Vergleichung wieder durch die unbegrenzte Machtvollkommenheit des Zeus. So haben auch ihre Versammlungen durch das Grosse der Verhältnisse und das Hohe der Schicksalswaltung einen übermenschlichen Schwung. Mit der Asenwelt ist es wesentlich ebenso bestellt.

ε) Vorzüglich charakterisirt die Götter, als den Menschen weit überlegene Wesen, die Fülle ihrer Macht, mit der Einschränkung jedoch, dass sie sich bei Asen und Olympiern nicht zur Weltschöpfung erhoben hat, da sie als jüngere Geschlechter in der nicht durch sie gewordenen Welt schalten. Aeltere Götter haben darum auch einen Vorzug in wunderbaren, mit den Formen der Dinge spielenden Kräften, wie sie die zaubernden Riesen dem nur

*) „Die nordische Symbolik spricht sich demnach einfach verständiger, die griechische lebendiger und geistreicher aus.“ Müller's altdeut. Religion. S. 152.

mit seiner furchtbaren physischen Begabung wettkämpfenden Thôrr gegenüber produciren. Allein die Leichtigkeit des mächtigsten Thuns unterscheidet auch die nordischen Götter scharf von dem Menschen. Homer hat hierfür die unvergleichlichen Bilder: wie ein spielender Knabe Sandhaufen, so wirft Apollon die Mauer der Griechen um; es kostet einen blossen Hauch, damit Athene den Speer des Achilles vom Hektor abwende.

γ) Das höchste Siegel der homerischen Gottheit ist die **Unsterblichkeit**, und Homer ahnt auch in der fernsten Zukunft nicht ihren Untergang; unsterblich heissen darum nicht nur die Götter selbst, sondern auch ihr Besitz und was ihrer Persönlichkeit angehört, Schönheit, Gesang, Haare, Locken, Schleier, Gewänder, Götterspeise, Salben u. s. w. Die Götterspeise Ambrosia führt diesen Begriff im Namen mit sich. Aber die Unsterblichkeit ist an Bedingungen **sinnlicher** Art geknüpft; denn Nektar und Ambrosia nähren sie und schaffen das leichte Blut, Ichor, welches den göttlichen Leib durchwallt, zum Unterschiede von dem die Frucht des Feldes essenden Menschen. Doch wird nicht völlig irdische Kost verschmäht, sogar Zeus geht bei den Aethiopen zur Mahlzeit. Ein Geschäft aus dem Genusse irdischer Speise und irdischen Trankes machen hingegen die Götter der nordischen Mythologie; wiewohl es heisst, Odhinn bedürfe keiner Speise und trinke bloss Wein, u. s. w. Es fehlt nun allerdings neben diesen derberen Vorstellungen nicht an einer das Dasein der Götter übermenschlich verlängernden Kost, und alternde Götter verjüngen sich durch Iduns's Aepfel. Dennoch drückt auf einigen nordischen Göttern das Alter. Odhinn ist ein bärtiger Greis, wie Thôrr ein Mann in kräftiger Entwickelung. Der allgegenwärtige Frühlingshauch einer ewigen Jugend ist nur die wahrhaft göttliche Ausstattung der Olympier. Hier ist nichts als blühende Mannheit (Zeus, Poseidon) und Jugend (Apollo, Hermes, Ares); in den Götterfrauen volle Frische der Schönheit; wogegen die zurückgedrängten Götter (Uranos, Kranos, Okeanos) das Alter übernehmen. Und nun noch das Aeusserste, was den nordischen Göttern abgeht: sie haben in weiter Zukunft ihr Ende zu erwarten; ja der Tod verschont auch nicht einmal sie alle **vor** der Götterdämmerung. Das ist der grosse Weltschmerz, dessen Schrei diese Mythologie

in der Tiefe durchdringt, ähnlich dem wilden düsteren Sinne, welcher in der Heldenwelt brütet.

§. 8.

C. Der Heros in seiner Verwandtschaft mit den Göttern.

Nach Durchforschung der epischen Weltlage in den Gebieten des Göttlichen und Menschlichen haben wir die Art von Durchdringung beider zu untersuchen, welche sich im Heros des Epos darstellt.

Bei der Auffassung des epischen Heroenthums haben sich hauptsächlich zwei Ansichten geltend gemacht, die eine hält den Heros für eine ursprünglich historische Person, die andere für ein ursprünglich mythisches Wesen. Damit hängt der weitere Gegensatz der Meinungen über die Entwickelung der Sage selbst zusammen, in welcher sich entweder ein historisches oder ein mythisches Bewusstsein abspiegeln soll. Die Verfechter der letzteren Betrachtungsweise sehen in den Helden des Epos ursprüngliche Götter, welche wiederum verkörperte Ideen über Erschaffung und Fortdauer der Welt sind, die Göttermythen haben also selbst einen übersinnlichen Gehalt. Im Epos sind die Götter zu menschlichen Helden, die Thaten der Götter zu menschlichen Geschichten umgeschlagen. Ganz consequent und einseitig durchgeführt, gelangt also diese Ansicht von der mythologischen zur symbolischen Ausdeutung der Helden und Heldensagen. (W. Grimm, deutsche Heldensage. S. 397 f.) Die ganze Frage ist aber für das ästhetische Verständniss des volksthümlich erzeugten Epos von grosser Wichtigkeit. Ihre Entscheidung wird erst dann umfassend und erschöpfend gegeben werden können, wenn überall das Volksepos und die Mythologien der Völker, welche ein solches besitzen, durchforscht sind. Für beide Standpunkte bieten sich aber im Allgemeinen gewichtige äussere Gründe dar.

1) Historisch sind im Volksepos grosse Thatsachen, so sehr auch das Detail derselben verwischt sein mag, z. B. der trojanische Krieg, die Zerstörung Iliums, die Rückkehr der Helden, die Völkerwanderung und einzelne Facta aus derselben, die Weltmonarchie Karls des Grossen, sein Kampf gegen das Heidenthum,

die Roncevalschlacht u. s. w. Historisch sind viele Namen von Localitäten und Individuen. Ein historischer Schein umgibt den realen Verlauf der epischen Begebenheit an und für sich.

2) Auch ohne kritische Zersetzung oder speculative Durchdringung bieten sich aber eben so viele göttliche Elemente im Heroenthum dar. Schon durch den Verkehr der Helden mit Göttern oder dämonischen Wesen (Riesen, Zwergen, Elfen u. a.) treten dieselben in die Welt des Wunders ein und erhält das Epos mythische Farbe. Das ältere Epos bedarf überhaupt eines göttlichen Hauches, göttlicher Eigenschaften, wenigstens für einzelne hervorragende Heldennaturen. Es ist diess noch ein specifischeres Wesen des Helden, als jene Grossheit seiner Natur, welche ihn im ideal-ethischen Sinne zum Halbgotte macht. Wenn sich darin der Held an das Göttliche anlehnt, so geschieht diess noch inniger und umfassender durch die leibliche Verwandtschaft zwischen Heroen und Göttern, zu welcher eine Fülle von Belegen sich zunächst in der griechischen und germanischen Heldenwelt auffinden lässt (I. Grimm, deutsche Mythologie. S. 318 ff.), wesshalb I. Grimm die Helden treffend für die Epigonen der Götter erklärt. Denn wenn man auch auf die allgemeinen, dahin deutenden Ausdrücke Homer's (wo er einen König διογενής, διοτρεφής nennt) kein sonderliches Gewicht zu legen hat, so ergibt sich doch aus seinen concreten Angaben und denen der ausserhomerischen Heldensage, dass fast alle Helden aus der Verbindung der Götter mit den Menschen unmittelbar oder mittelbar entsprungen sind und grossentheils am Ende in Zeus als ihrem gemeinsamen Stammvater zusammentreffen. Nun sind zwar die Spuren der ältesten deutschen Heroologie durch den Neid der Zeit ziemlich ausgelöscht, aber die Genealogien mehrerer Stämme knüpfen die späteren Könige an die alten Götter und Helden an. Die angelsächsische stellt den Vôden (Wuodan, Odhinn) an die Spitze aller Geschlechter, die nordischen Geschlechtsreihen geben den Völsungen, also namentlich dem Sigurd (I. Grimm, in Haupt's Zeitschr. f. deut. Alterth. I. Bd. S. 2 ff.), denselben Stammvater. Odhinn's Söhne eröffnen ebenso das älteste Königsgeschlecht Norwegens und die Dynastie der Skiôldûngar bei den Dänen. Der burgundische Stamm der Giukûngar und der gothische der Amaler oder Amalunge leiten sich nicht weniger von Göttern her. Wie nahe liegt

also die Versuchung, einer **ursprünglichen Göttlichkeit** des **Heldenthums** nachzufragen?

3) Beiden Gesichtspunkten widersteht gleichmässig **der ideale** Gehalt des Heroenthums, da die ächten Heroen des alten Volksepos nach der ästhetichen Würdigung sich als frei auf sich ruhende Typen des gesteigerten Volksthums und als dessen Wahrheit an sich tragend ergeben haben. Das eigentlich epische Bewusstsein muss also die symbolische Absichtlichkeit überwunden haben und mit der freien Heldenthat als solcher heraustreten; andererseits muss es die Begebenheiten ausserhalb der verständig begriffenen Geschichte in der Sphäre der absoluten, also der wahrhaft poetischen Nothwendigkeit unterworfenen Vergangenheit halten. Gegen die mythologische Deutung ergeben sich aber noch die besonderen Zweifel, dass den Helden fast alle seine generellen Bezeichnungen als Menschen charakterisiren,*) dass er von Göttern und dämonischen Wesen durch seine (einerseits) menschliche Abkunft unterschieden ist und durch die Strenge irdischer Bedingnisse, gebundene Sinnlichkeit, Hemmungen des Willens, Leiden und Tod unter die Gottheit sinkt.

Die Lösung dieser Widersprüche wollen wir an den Heldensagen versuchen, bei welchen sich alle drei Momente am klarsten zeigen, nämlich an der **griechischen** und **deutschen**.

1) Die **griechische Heroenwelt**, namentlich die **homerische**, kann

a) nicht rein **mythologisch** oder **symbolisch** gedeutet werden. Die Heroen der Vorzeit sieht er nämlich ganz entschieden als Eines Geschlechtes mit den Menschen der Gegenwart an, die nichts weniger als ein Glied in der himmlischen Hierarchie ausmachen, und erfüllt sie mit einer so lebensvollen Realität der Menschennatur, dass in der ganzen Persönlichkeit nichts schwerer zu ergrübeln wäre, als verdunkelte Ideen von der Gottheit. Weder er, noch die Volkstradition, mit welcher seine Dichtung innig

*) Heros bedeutet ursprünglich den blossen Kämpfer (schwerlich, was er allerdings **ist**, den über die **gemeine** Menschennatur Erhabenen, den durch seine ἀρετή ausgezeichneten Mann; doch s. Grotefend in der Encyclop. von Ersch und Gruber. II. Sect. 6 Th. S. 411), Held einen Mann, Degen einen Soldat, Wigant einen Kämpfer, Recke einen Held im Allgemeinen. S. I. Grimm, deut. Mythologie. S. 316 ff.

verwachsen ist, konnte einen abgestorbenen Gott oder eine abgeblasste Idee in dieser schönen Lebendigkeit und Alles übertreffenden Realität vergegenwärtigen. Vielmehr zog die phantasievolle Sage und Dichtung den hohen gefeierten Menschen in den Verkehr mit den Göttern und liess einzelne Lichtstrahlen des göttlichen Wesens auf auserwählte Helden fallen*) (wie dem Achilles die Unverwundbarkeit zu Theil wird). Wenn ferner die Sage gläubig den Mythus von der göttlichen Herkunft so vieler Heroen gemacht hat, so ist diess der poetische Ausdruck für die höhere Berechtigung des Heldenadels. So sehr auch die physische Ausstattung derselben das Gewöhnliche überragt, so sind doch die Heroen Homers sterblich, nur Einzelne werden von diesem Loose verschont und behalten ihren Leib, nachdem sie durch die Götter der Erde enthoben sind. Selbst dem Heros der Heroen, dem Achilles, ist diese Auszeichnung nicht beschieden. Homer versetzt ferner lediglich den Rhadamanthys und Menelaos nach dem Tode in das Elysium; die Verpflanzung der Heroen in Masse auf selige Flur, wo sie unter Kronos' Scepter die Weihe des goldnen Alters empfangen, ist erst eine Hesiodisch-Pindarische Erweiterung, die auf ein anderes Bewusstsein von der menschlichen Seele weist. Und so finden wir erst nach Homer Spuren von göttlicher Verehrung der Heroen, welche sich an die Gräber derselben anschliesst. (Preller a. a. O. S. 1259.) Mit der Zeit erhielten die Heroen — und nicht bloss diejenigen der alten Sage — Tempel und Kapellen, aber nur Todtenopfer (ἐναγίσματα, keine θυσίαι), da man das Bewusstsein von ihnen als abgeschiedenen Wesen festhielt. Wie so gar nicht ist also durch diese Verhältnisse eine ursprüngliche Göttlichkeit der griechischen Heroen indicirt, die ja überdiess an dem mächtigsten Heros, dem Herakles, von der Sage

*) Einen mythischen Gehalt könnten die Phäaken haben, die Welker im Rhein. Mus. I. 219 ff. für Fährmänner des Todes erklärt. Es dünkt uns indessen richtiger, hier ein freigeschaffenes Mährchen anzunehmen, das in seiner goldenen Heiterkeit auf nichts, als auf poetische Realität Anspruch macht. Mährchenhaft sind die goldenen und silbernen Hunde, welche den Palast des Alkinoos bewachen, der Wundergarten, in welchem die Natur immer schöpferisch wirkt, das Schmausen der Götter mit den Phäaken, deren Schiffe, welche von selbst die Gedanken der Männer wissen u. s. f. Das Alles sieht sich wie freie Erfindungen der Phantasie an.

selbst abgeläugnet wird, da er sich die Götterschaft mit aller Noth erringen muss! Nur vereinzelte Heroen, wie Kadmus, verrathen durch ihre vom Symbol unvollständig gereinigte Natur in der Sage selbst ihre primäre göttliche Qualität; wenn dieselbe auch bei anderen menschlich erscheinenden Wesen (Z. B. Iphigenie und Helena) einen Grad von Wahrscheinlichkeit gewinnt, so bestimmen dieselben in ihrer Vereinzelung nichts für den Sinn des Heroenthums überhaupt. Als der tiefste Abfall von der Wahrhaftigkeit der Poesie stellt sich aber das Bestreben dar, in die Handlung der Iliade oder Odyssee einen symbolischen Sinn hineinzudeuten, gegen welchen die göttliche Schönheit der individuellen Begebenheiten als Lüge verschwände. So ist es anzusehen, wenn der Eine die Ilias sich um eine Mondsfinsterniss, die Odyssee sich um unterirdische Verwüstungen drehen lässt; wenn dem Anderen die Ilias den Kampf des Winters gegen die Erde darstellt; wenn hinter der Odyssee eine langweilige Geschichte des Sonnenjahres stecken soll, u. s. w. Diese Lächerlichkeiten verrathen eine beispiellose Impotenz, die in sich fest geschlossene Nothwendigkeit der homerischen Poesie und die dem vollendeten Epos wesentliche Identität des Objectiven mit seinem Inhalte zu begreifen. Nichts ist ferner unmöglicher, als die Verbindung der unvermittelt schöpferischen Kraft des Genius, von der jeder Vers Homer's zeugt, und der kleinlichen Intension, eine Kalenderidee mit ausbündiger Pfiffigkeit in das Epos zu verstecken. Doch wozu der Kampf gegen die grillenhafte Willkür, welche überall Arnim'sche Golem's sieht und die Zauberschrift der Dichtkunst wegzuwischen eilt, in der Hoffnung, den Lehm einer leblosen Weisheit zu entdecken?

b) Auch zu einer historischen Durchsichtigkeit wird man es in der homerischen Poesie und in der griechischen Heldensage überhaupt nie bringen, um so weniger, weil in ihnen die älteste Quelle dieser Geschichten fliesst, welche wir nicht mit anderwärts verbürgter Wirklichkeit confrontiren können, wie etwa die Gedichte des karolingischen Kreises mit der feststehenden Geschichte Karls des Grossen. Nur Begebenheiten in ihren allgemeinsten Umrissen und die hauptsächlichsten Namen sind als historische Keime von der Sage gepflegt, alles Andere stammt aus einem anderen Leben, als dem der Geschichte, deren erste schriftliche Aufzeich-

nungen mit der Entstehung der Prosa zusammenfallen und bei den Griechen erst Jahrhunderte nach Homer nachgewiesen sind.

c) Das homerische Epos entsprang vielmehr, wie die Sage, in der es wurzelt, aus einem die Gegensätze der empirischen Wirklichkeit und des Phantasielebens noch nicht auseinanderhaltenden ideal poetischen Bewusstsein, das in schöpferischer Lebendigkeit eminente Thaten und Menschen ergriff, oder aus dem Geiste des Volksthums herausdichtete, um an ihnen mit völliger Unabhängigkeit von dem geschichtlichen Detail ideale Bilder dieses Volksthums zu schaffen, ohne damit die Unschuld des Glaubens an die Realität derselben einzubüssen und mit absichtlicher Willkür zu erfinden. Im Spiegel einer von dem lebendigen Worte durch die Geschlechter getragenen, also mythischen und absoluten, von der Prosa gereinigten, in der Poesie des grossen Dichters am reinsten wiedergeborenen Vergangenheit brechen sich zwar die Strahlen der Wirklichkeit; aber sie sind in den Bildern der Phantasie verloren, und um die von der letzteren freigeschaffene Wirklichkeit gilt es eigentlich der Sage. Vermöge seines auf Weltumfassung und Harmonie aller Theile gerichteten Triebes zieht das Epos auch die Götter und andere übermenschliche Wesen in sich herein und knüpft den Menschen in mehr als Einem Sinne an die Gottheit an. Das wahrhaft Göttliche in den Menschen ist aber letztlich nicht ein Symbol, sondern die Idealität der von der begeisterten Sage durch den Umgang der Helden mit den Göttern, durch ihre Abstammung von ihnen und durch einzelne specifisch göttliche Begabung plastisch dargestellten grandiosen Heldentugend, das wahrhaft Historische in den Begebenheiten, die Befreiung des Menschen aus der Naturversunkenheit und Stabilität zum Fortschritte der Heldenthaten als der lebendigen Entwickelung des zu den Gegensätzen der Geschichte erwachenden Geistes. Die innere ἀρετή war und blieb auch für die späteren Heroen das Band des Heros mit der Gottheit, die volksthümliche Wichtigkeit seines Thuns das Band mit der Geschichte. Nur im idealen Sinne konnte also Homer (Il. XII., 23) von Halbgöttern sprechen.

2) Die deutsche Heldensage gewährt vor der griechischen den Vortheil, dass sie in vielseitigen Bildungen durch deutsche und skandinavische Dichter vor uns liegt, wiewohl gerade der Reichthum ihrer Wandelungen und Biegungen die Schwierigkeiten

für die obschwebende Frage verwebt. Ueber die Bedeutung der Helden und Heldensagen besitzen wir darum sehr abweichende Arbeiten von ausgezeichneten Gelehrten, von Meistern der mythologischen und historischen Forschung, wie der Kritik. In der Auffassung der verschiedenen, ursprünglich vereinzelten, später zusammengeschlungenen Sagen, welche in den nordischen und süddeutschen Darstellungen des Nibelungenkreises eine Art Ganzes ausmachen, gewinnt bei der fast unübersehlichen Menge der Bezüge die historiche, wie die mythisch-symbolische (oder auch die allegorische) Deutung einen achtbaren Boden. In starrer Einseitigkeit hat aber die neuere Wissenschaft keinen von beiden Wegen zur Ergründung des ursprünglichen Sinnes der Sage festgehalten, wenigstens nicht die Organe derselben, welche ihren Höhepunkt bezeichnen; ebenso wenig schwanken sie in der unsicheren Mitte hin und her, wie die Vorredner der sämundischen Edda, welche zwar in den heldensagischen Mythen derselben kosmogonische Gedanken fanden, aber zugleich die Ansicht festhielten, dass diese Lieder auch geschichtliche Sagen und Traditionen de *celeberrima Ylfingorum, Volsungorum, Niflungorum stirpe* enthielten. Man neigt sich allerdings vorzugsweise zur Mythendeutung, lässt aber die deutschen Heldensagen aus mythischen und geschichtlichen Grundlagen hervorgehen und zerlegt zum Theil mit grossem Scharfsinne den vorhandenen Sagenstoff in diese Elemente.

a) Als historische Punkte der Sage erkennt Lachmann die Vernichtung des burgundischen Königs Gundicarius mit den Seinigen durch die Hunnen, die Namen der in der *lex Burgundionum* aufgeführten Vorfahren Gundobalds (Gibich, Godomar, Gislahar, Gundahar), als weit fester, wie diese Namen die Bezeichnung Attilas als Hunnenkönigs; ferner findet er ursprünglich nichts Göttliches und Wunderbares in dem Dietrich von Bern, sondern den geschichtlichen König der Ostgothen, Theodorich, zwischen seiner ursprünglichen Sage und Attila statuirt er aber keinen Zusammenhang, noch weniger zwischen Dietrich und den Nibelungen. Dagegen entnimmt I. Grimm (deut. Mythol. S. 346) die göttliche Heldenart Dietrich's aus vielen Zügen und glaubt, dass in ihm Thôrr und Freyr nachklinge (das. S. 358), womit W. Grimm (in der Heldensage) übereinstimmt, welcher überdiess geltend macht, dass man den Dieterich der Geschichte und den der Sage

gerade einander entgegensetzen könnte, da die Sage ihn ebenso gedrückt, als die Geschichte glücklich darstellt; der Zusammenhang mit der Sage wird ihm aber doch unzweifelhaft durch die Verpflanzung derselben nach Italien, namentlich nach Verona. Für unhistorisch halten Lachmann und W. Grimm den nordischen Attila; jenen sogar den Rüdigen von Bechlaren ursprünglich eher für ein göttliches Wesen, als für einen Helden; endlich setzt er den Iring mit dem Gotte Irmin in Verbindung. Dass aber die Hauptpersonen alle sich ursprünglich an die Geschichte der Völkerwanderung anlehnen und im Schoosse der Sage ein neues Leben empfangen haben, sind wir überzeugt, und ebenso mit Gervinus, dass jede Betrachtung der Sage immer von der Untersuchung der historischen Anlehnung ausgehen muss; sowie, dass die historischen Namen unserer Volksepopöen uns auf die Zeiten der Völkerwanderung, als auf die Entstehung der Sage, hinweisen. Nicht die einzelnen Thatsachen sind uns von ihr erhalten, sondern wesentliche, in der Poesie neu entfaltete Substanz der Geschichte, wichtige Züge, bedeutsame Oertlichkeiten und vor Altem Namen, an die sich grosse Begebenheiten knüpften.

b) Das Wunderbare und Uebernatürliche ist ohne Zweifel in mehr als Eine (vor den genannten Heldengestalten eingedrungen, aber, wie uns scheint, zuerst durch die Macht der Poesie, welche die Geschichte überwältigt hat. Mehr vereinzelte Helden hingegen lassen sich mit grosser Wahrscheinlichkeit als göttlichen Ursprungs nachweisen und zu den offenbar wunderbaren Wesen der Sage, den Walkyrien, Riesen und Zwergen, gesellen, in denen sich allerdings der uralte Glaube ohne alle geschichtliche Anknüpfung geltend macht. Durchgreifend wird aber der Gegensatz der mythischen und historischen Auffassung eigentlich erst in den neueren Abhandlungen über die Sage von Siegfried und den Nibelungen, welcher gegenüber in der burgundisch-hunnischen und der Dietrichsage das historische Moment ziemlich übereinstimmend anerkannt ist.

c) Grimm (das. S. 344 f. 358) entdeckt in der ganzen Natur Siegfried's deutliche Spuren des Uebermenschlichen und Nachklänge von Baldur und Freyr, vielleicht auch von Odhinn. Jene übernatürlichen Bezüge in der Sage von Siegfried hat schon vor ihm W. Grimm (deut. Heldensage. S. 341 ff.) ausführlicher

herausgestellt: Odhinn als sichtbar auftretenden Schutzgott seiner Ahnen, deren erster (Sige) sogar dessen Sohn ist, dann in der Völsunga Saga als Helfer Sigurd's; den Einfluss Odhinn's auf das Geschick der Brünhild, diese selbst eine Walkyrie, die Strafe, welche Odhinn über sie verhängt, Schlafdorn, Waberlohe und Schildburg, Sigurd's Flammenritt — ein Zusammenhang, welcher der deutschen Sage fehlt, die aber Einzelnes mit der nordischen gemein hat — den auf dem Goldring ruhenden Fluch (der deutschen Sage ist nur noch das Böse, an den Besitz des Goldes geknüpfte Verhängniss bewusst), den Hort als Zwergschatz mit den beiden Wunderdingen, dem Aegishelm und dem Ring Andvaranaut, die Zauberei in der von Brünhild dem Sigurd vorgetragenen Runenlehre und in der Vertauschung der Gestalt zwischen Sigurd und Gunnar u. s. w. Dass Alles diess den Glauben an Siegfried als ein ursprünglich göttliches Wesen bedeutend stützt,*) darf nicht geläugnet werden; auch wüsste ich nicht, wo I. Grimm durch die Vergöttlichung Siegfried's dazu geführt würde, das Herz der epischen Sage selbst anzutasten. Diess geschieht aber von den Forschern, welche den realen Zusammenhang der Siegfried- und Nibelungensage zersetzt haben, um die Heldenthat auf „blinde Naturnothwendigkeit" (Lachmann, zu den Nibelungen S. 344) zurückzuführen. Lachmann von Allen, welcher nach der Aufzählung jener historischen Punkte den Nibelung Gunther von dem Burgundischen trennt und den im Norden für Gunther und sein Volk fast allgemeinen Namen Franken auf den historischen Gundicarius ebenso wenig anwendbar findet, als den ebenfalls allgemeinen Namen Nibelung, glaubt zu entdecken, dass der erste und zwar der wichtigste Theil der Erzählung, das Verhältniss Siegfried's und der Nibelungen, uns ganz aus der bekannten Geschichte und aus der gemeinen Wahrscheinlichkeit in ein wundervolles mythisches Leben führe. Die Völsungar, auf denen die Hauptbegebenheiten der Sage ruhen, von denen uns nichts als Mythisches erzählt werde, stehen ihm als das Geschlecht der Herrlichkeit den Niflungar als Nebelkindern gegenüber. Er setzt die wunderbaren, übermenschlichen Eigen-

*) Dass ihn aber W. Grimm nicht theilt, lehrt, was er ebendas. S. 397 ff. von dem Unzureichenden der Annahme eines mythischen Ursprungs der Heldensage, insbesondere auch solcher Sätze, wie jenes von dem mit dem Besitze des Goldes verbundenen Verderben, vorträgt.

schaften Sigurd's und seiner Nachkommen auseinander und findet auch in der sehr geläuterten Sage unserer Nibelungen Winke, welche ihn mit vorbereiten zu der mythischen Deutung (a. a. O. S. 342): „Beachten wir, dass in der Mythologie des Nordens Niflheimer und Niflhel der kalte Theil der Erde und die Wohnung der Verstorbenen genannt wird; beachten wir daneben, dass wenn die nordische Sage zuerst den Schatz in der Gewalt der Zwerge sein lässt, die süddeutsche nicht ohne Verwirrung ausser Günther und seiner Umgebung auch die ersten Herren des Schatzes zu anderen Nibelungen macht, die Siegfried zum Theil erschlägt, so wird man schwerlich noch zweifeln, jene und diese sind von Einem Geschlecht, und dieses Geschlecht ist ein übermenschliches aus dem kalten neblichten Todtenreich, ihnen gehört der Schatz und sie bekommen ihn zurück. So ist der Sinn von Siegfried's Sage deutlich und einfach. Er hat das Gold gewonnen, das den dunkeln Geistern zugehört, durch dessen verderblichen Besitz er in ihre Knechtschaft gerathen ist. Bei aller Herrlichkeit, die es ihm gewährt, ist er der Nebelwelt verfallen: er muss die strahlende Jungfrau nicht für sich, sondern seinem Herrn, dem König des Todtenreichs, gewinnen und ihm durch den Ring der Vermählung weihen: das Gold kehrt zu den dunkeln Geistern in die Tiefen des Rheins zurück." Dann versucht der Kritiker, was wirklich in der Sage ächt und alt sein könne, zusammenzufügen. „Diese Ausführung," sagt er, „die an dem Satze haftet, dass das Gold, obgleich begehrenswürdig, doch in die Gewalt der dämonischen Mächte bringt, wie viel grösser und runder ist sie, als die neueren mit allerlei wenig zureichenden sittlichen Motiven." Aber auch in dieser Darstellung sollen wir nicht den ersten Anfang der Sage besitzen. Lachmann kommt zu dem Schlusse, „Siegfried" sei in heidnischer Zeit Name oder Beiname eines Gottes gewesen, und denkt an den nordischen Baldur. Baldur wird von dem blinden Hödr mit der Mistel erschossen; Hagano, der einäugige, hat seinen Namen von dem stechenden Dorn (hagan), seine Person ist offenbar mehr als heroisch. „Danach zeigte denn die Fabel (a. a. O. S. 345) nicht mehr, wie ein Held, sondern wie selbst ein herrlicher leuchtender Gott, ein Gott des Friedens durch den Sieg, nicht ungestraft die geheimnissvollen Wächter im kalten nordischen Todtenreiche morden und das Gold der nächtlichen Götter dem Drachen rauben darf.

Er gewinnt durch den Raub zwar Reichthum und wunderbare Kräfte, aber er kommt auch in die Gewalt der Dämonen. Er muss ihr Bundesbruder werden, sich mit ihrer Schwester vermählen, für den König des Nebelreichs mit dem dämonischen Werkzeuge die umstrahlte Valkyrie aus den Flammen holen, in des Königs Gestalt ihren Widerstand bezwingen: durch den Ring aus dem Schatze vermählt er sich mit ihr, aber sie wird nicht seine, sondern seines Herrn Braut: er ist todt, vom Todesdorn, dem Sohn des Schreckens, erstochen, und das geraubte Gold wird in den Rhein versenkt." Zu dem Gotte Siegfried aber, wenn er auch kein Gott ist, zu den dämonischen Nibelungen sollen nun die Burgunder sammt Attila durchaus nicht mehr passen; Attila und die burgundischen Könige, die er bezwingt, seien rein historisch, und mit der Göttersage von den Nibelungen hätten sie nichts gemein. — Mit dieser Reduktion können wir uns bei aller Achtung vor dem Scharfsinne, mit welchem sie unternommen ist, nicht befreunden, da sie den Todesdorn gegen die Poesie der Sage selbst kehrt und die helle Gestalt des göttlichen Siegfried, noch mehr die Gestalten der urkräftigen Nibelungen in den trübsten Nebel wirft. Die Deutung haftet an einem ganz vagen moralischen Satze, in den sich der Lebensinhalt einer so überaus grossgedachten Sage am wenigsten bannen lässt. Für die Umstempelung der burgundischen Heldenkönige zu Dämonen fehlt aller Boden, da die Uebertragung des Namens der Nibelungen auf sie ein offenbares Missverständniss der deutschen Dichtung ist; und mehr als Alles stemmt sich dagegen die herrliche Realität dieser Charaktere selbst, deren Lebenswahrheit niemals an der Sonne der Poesie hätte reifen können, wenn sie von Anfang an mit dieser Trübseligkeit behaftet gewesen wären. Nun vollends Hagen als Dorn! Welche Willkür in der Verknüpfung war nöthig, um dahin zu gelangen! Wo ist auch nur eine Andeutung auf Siegfried als Gott des Friedens? Doch die Restitution desselben in den vorigen Stand der Gottheit widerspricht noch am wenigsten dem Geiste der Sage, wenn sie nur fester begründet wäre. In der ganzen Auflösung des epischen Bestandes der Sage herrscht der Sinn einer verstandesmässigen Willkür, einer Willkür, deren Gründen sich ebenso viele andere entgegensetzen lassen, um eine ganz verschiedene Hineindeutung zu Stande zu bringen. Ebenso viel oder so wenig Ueberzeugendes hat die allegorische Auslegung

P. E. Müller's in der Sagabibliothek; wiederum soviel die in gleicher Allgemeinheit verschwimmende physikalische W. Müller's (altd. Rel. S. 303 ff.) Nach der letzteren Ansicht hätten wir in der ursprünglichen Siegfriedsage, nach welcher der Held eine Jungfrau, die nachher seine Gemahlin wird, aus der Unterwelt heraufholt, den Mythus eines Naturgottes vor uns. Die lebendige Auffassungsweise der Vorzeit hätte sich nämlich den Anbruch der schönen Jahreszeit als den Sieg eines milden Gottes über wilde dämonische Wesen gedacht; das Hervorbringen und die Blüthe der Gewächse sei als die Folge der Verbindung erschienen, welche derselbe Gott mit einer tellurischen Göttin eingeht; das Absterben der Natur im Herbs e habe man sich als den Untergang des milden Gottes selbst vorgestellt. Mit Siegfried wird sodann der milde Jahresgott Freyr identificirt, Freyr nach ihrer milden und finsteren Seite an Brünhild und Kriemhild ausgegeben. — Auch diese Ansicht vom Ursprünglichen der Sage will uns nöthigen, an eine Idee und einen Leib derselben zu glauben, von welchen die Metamorphose zu der epischen Grundidee und deren plastischer Gestaltung kaum ausgehen konnte; und wenn sie es konnte, so ist die Nothwendigkeit jenes Uranfangs auch nich einmal äusserlich wahrscheinlich.

c) Ein eigentlich historischer Zusammenhang, dessen Nachweisung ebenfalls in unserer Sage versucht wurde, lässt sich zwar nicht herstellen, da er in dem von der dichtenden Tradition geschaffenen untergegangen ist; aber die Trümmer der Geschichte sind auch hier so beträchtlich, dass wir die Siegfriedsage nicht für ursprünglich mythologisch nehmen zu können, sondern ihre ersten Keime in fränkischen Geschichten finden zu müssen glauben. Indessen nur die Keime, denn das ausgebildete Leben der Begebenheiten und die Substanz der Individuen ist aus den Händen der Dichtkunst uns geschenkt. Wenn als ausgemacht gelten darf, dass die Sage ihre ursprüngliche Heimath in Deutschland hatte und erst von da in den Norden überwanderte, so liegt es doch wohl nahe, ihre ursprünglichen Elemente hauptsächlich in ihrer deutschen Fassung aufzusuchen. Hier sind die historischen Bezüge durchaus vor dem mythischen Bestande vorwiegend, im Norden ist das Verhältniss umgekehrt. Immerhin mag in Deutschland mancher alte mythische Zug verwischt sein, die durchdringend menschliche Entfaltung scheint uns nachdrücklich zu lehren, dass die reiche my-

thische Ausstattung von Personen und Begebnissen, dass die zusammenhängende Kette des Wunderbaren in den nordischen Quellen nur ein dort, wo die Religion sich aus der höchst lebendigen Naturphantasie der Nordmannen zu einer ganz anderen Fülle gestalten konnte als im Süden, und wo sich der Geist des religiösen Wunderglaubens auch in der Heldensage mächtig beweisen musste, dass sie nur ein dort zur Vollendung gekommenes Moment der Sigurdsage ist, welches ebenso von der Poesie angezogen wurde, wie das homerische Epos sich wunderhafter Elemente für die Glorie des Heldenthums bemächtigt hat. Das Wunderhafte ist um so viel stärker, weil sich der Geist der Dichtung noch nicht zur rein menschlichen Plastik der Griechen befreit hat; daher erklärt sich auch der göttliche Schein, welchen die nordische Sage auf Sigurd und Brynhild wirft, ja die wunderbare Verkettung der ganzen Sage.

Im Wesentlichen kehren wir also bei der deutschen Heldensage zu derselben Grundansicht zurück, die wir oben bei Homer aufstellten. Wir glauben an historische Elemente derselben, verwerfen aber die historisch-rationalistische Zersetzung des epischen Zusammenhangs, so wie die verwirrte Vorstellung von einer absichtlichen poetischen Ausbildung des historischen Factums; wir halten das Wunder im deutschen, noch weit mehr im skandinavischen Epos für einen im Volksglauben tief gründenden und durch die Nothwendigkeit des epischen Bewusstseins in die Sage eingeführten Theil, aber wir können uns weder mit der primären Göttlichkeit der Haupthelden, noch mit der Verkörperung allgemeiner Gedanken in den epischen Begebenheiten befreunden. Die freie, menschliche Idealität der Helden und ihrer Thaten ist die eigentliche Tendenz der Sage; ihren Ausgang aber nimmt sie von geschichtlich bedeutenden Namen und bewahrt dieselben unverbrüchlich, obschon sie die meisten Thatsachen fallen lässt und in Charakteren und Begebenheiten so wirthschaftet, dass sie neben der Geschichte eine ganz unabhängige Stelle behauptet und ihre Wahrheit und Wirklichkeit in sich selbst hat. Gegen diese „poetische Läuterung und Herübernahme in das Gebiet des freien Gedankens,“ wie es W. Grimm ganz vortrefflich nennt, würde sich aber der fertige Gott sträuben und der allgemeine Gedanke, den ein Symbol umschliesst, stets fremdartig verhalten. Wir äussern darum frei-

müthig unseren Zweifel, ob man mit dem grossen Mythologen in jedem Helden gewissermassen eine Incarnation des Gottes und eine Rückkehr wenigstens einzelner Eigenschaften, die den Gott auszeichnen, annehmen darf, wenn wir uns auch mit ihm für befugt halten, in einzelnen Helden einen Niederschlag alter Götter anzunehmen. Wie sehr er aber dem Epos, als in sich selbst lebendiger Poesie, sein Recht widerfahren lässt, beweist seine Anerkennung einer unauflösbaren menschlichen Schlacke im deutschen oder griechischen Helden und seine Erinnerung, dass unsere Heldensage längst kein Bewusstsein einer Incarnation übrig habe, vielfach aber das einer Apotheose der menschlichen, gottentsprungenen Tugend. Wenn man indessen auch zugibt, dass schon in der alten Volkssage Heroen auftreten, deren Gottheit bereits die frühe Vorzeit verdunkelt hat, und dass beim Eindringen des Christenthums deutsche Gottheiten zu Halbgöttern herabgesetzt wurden, so scheinen die ächten Heroen des Epos im Durchschnitt ihren Ursprung als Menschen der Vergangenheit zu haben und der Nimbus, mit welchem sie die Sage und Dichtung umwebt, mit nichten auf anfängliche religiöse Vorstellung zurückzuweisen. Am wenigsten leuchtet uns das Aeusserste der mythologischen Ansicht ein, dass jede ächte Heroensage, falls sie anders mythologische Anknüpfungen gewähre, den Mythus eines durch die Zeit verdunkelten göttlichen Wesens enthalte.

Wenn wir in unseren Resultaten über die griechische und deutsche Heldensage der Anerkennung eines Ausgehens von der wirklichen Persönlichkeit und Begebenheit uns nicht entschlagen konnten, so liegt doch im Wesen des Epos kein Grund, solch eine historische Grundlage im engeren Sinne, wie sie sich im trojanischen Kriege und in der Völkerwanderung nebst ihren Haupthelden enthüllt hat, zum Grundgesetze für die Heldensage zu erheben. Der Aufgabe des Volksepos, ideale Typen der volksthümlichen Vergangenheit auszuprägen, entspricht es schon vollkommen, wenn die Ideen dieser letzteren sich plastisch darstellen, falls auch das Individuum nie gelebt, die Begebenheit als diese concrete sich nie ereignet hat. Dieses Verhältniss werden wir öfter in den völlig vorgeschichtlichen Kreisen oder Einzelsagen des griechischen Heroenthums annehmen müssen — hier ganz bei Seite gesetzt, ob sich ihre epische Fixirung uns erhalten hat oder nicht. So hat

z. B. Herakles als Mensch, der er ist, wohl nie gelebt, sondern sich aus einer Idee des Volkslebens heraus entfaltet; um nichts weniger aber schaut in ihm das hellenische Volksthum ein Moment seiner selbst an. Gleiche Realität, nicht in der Luft schwebende Erfindung auch in der altiranischen Heldensage Firdusi's anzunehmen, nöthigt uns deren epische Kraft und innere Nothwendigkeit, obschon sich weder mit den Namen der uns bekannten persischen Geschichte viel anfangen lässt, noch eine göttliche Substanz der Helden als das Ursprüngliche anzunehmen ist.*) Zwar ein mythologischer Grund schimmert aus den Wesen, welche in den ältesten Sagen Farben des Heldenthums tragen: zuvörderst aus Kejumers, dem ersten Beherrscher der Erde, und seinen Söhnen, in deren Sage der Kampf zwischen Licht und Finsterniss unmittelbar durchscheint, und von denen Huschenk die Idee der vom Licht ausgehenden Civilisation fast ganz so ausdrückt, wie Prometheus die verwandte griechische. In dem Wirken von Huschenk's Sohne Themuresch und dessen Sohne Dschemschid drückt sich dann die ebenfalls religiöse Idee vom Kampfe für das Licht und vom fortschreitenden Segen desselben aus; weiterhin in der Mythe von Zohak die von der Reaktion der Finsterniss, und jene von Feriduns Geburt und dem Sturze des Zohak erweist sich wohl auch als religiös-symbolisch. Der Geist dieser Mythen scheidet sich scharf von dem Epos ab. Den Anfang des letzteren getrauen wir uns zwar nicht zuversichtlich zu bestimmen, ehe die im Fortgange begriffenen neueren Arbeiten über den Zendavesta eine Basis dafür gegeben haben. Dass aber die meisten Theile der altrianischen Sage, vor Allem die Ueberlieferungen von Rusthm, episch sind, und also wesentlich unter den Gesichtspunkt der griechischen und germanischen Epen fallen, das scheint uns die rein ideal-heroische Ausbildung derselben schon jetzt zu offenbaren. Ueber die etwaigen

*) Nur ihrer negativen, nicht ihrer affirmativen Seite nach wagen wir der Versicherung eines Kenners (Spiegel, im Ausland 1845. Nr. 11) beizutreten: „Während besonders deutsche und englische Gelehrte mehrmals und auf verschiedene Weise, aber nie mit Glück, versucht haben, die persische Sage mit der persischen Geschichte der Griechen in Einklang zu bringen, löst das Zendavesta die Schwierigkeit, indem es die Keime der späteren Sage in sich trägt und zeigt, dass die persischen Helden des Schâh-nâme mythologische Personen sind, welche mit den historischen Herrschern Persiens nichts zu thun haben."

historischen Anhaltspunkte enthalten wir uns darum jedes Urtheils, weil die ältesten Kunden des iranischen Volkes, in welchen wahrscheinlich die epische Tradition wurzelt, für uns beinahe völlig verloren oder verwischt zu sein scheinen.

(Fortsetzung folgt.)

XXIII.

Ueber den freien Gebrauch der lateinischen und deutschen Sprache auf Universitäten.

Von

Dr. C. H. Schultz Schultzenstein.

Der Eifer gegen die in neuester Zeit ernstlicher in Betracht gezogene Aufhebung des ausschliesslichen Gebrauchs der lateinischen Sprache bei Universitätsfeierlichkeiten, Disputationen, Habilitationen schliesst zunächst Missverständnisse und falsche Voraussetzungen in sich, über die man sich aufklären muss, bevor über die Frage selbst zu handeln ist. Zu diesen Missverständnissen gehört:

1) Dass man gelehrte Bildung überhaupt und lateinische Sprachgelehrsamkeit verwechselt, und voraussetzt, dass gar keine Gelehrsamkeit oder wissenschaftliche Bildung ohne lateinische Gelehrsamkeit möglich sei. Hierbei wird Form und Inhalt der wissenschaftlichen Bildung vermengt und zwar zum grossen Nachtheil derselben, weil der Kern aller wissenschaftlichen Bildung in dem Geist der Sache und nicht in der Form der Sprache sitzt, in der man eine Sache ausdrückt. Durch diese missverstandene Voraussetzung kommt man zu dem ganz falschen Schluss, dass aller gelehrten Bildung der Einsturz drohe, so wie man im Geringsten nur an der lateinischen Gelehrsamkeit rüttele, und jeder deutschen, französischen, englischen Gelehrsamkeit ist ohne Weiteres der Stab gebrochen. Es ist von grosser Wichtigkeit, sich hierüber klar zu werden, um nicht einer einseitigen Abgötterei der lateini-

schen Sprache auf Kosten aller übrigen wissenschaftlichen Bildung zu verfallen.

2) Dass man die beabsichtigte Freiheit in dem Gebrauch der deutschen neben der lateinischen Sprache als eine Beschränkung oder gar absolute Ausschliessung und Verwerfung der lateinischen Sprache überhaupt betrachtet, und daraus den Untergang aller lateinischen Bildung, ja aller Bildung überhaupt folgert. In diesem Missverständniss liegt freilich die Inconsequenz, dass man die bisherige Ungerechtigkeit gegen den Gebrauch der Muttersprache auf Universitäten gar nicht empfindet und stillschweigend die deutsche Sprache, als unfähig gelehrte Bildung auszudrücken, ansieht. Allein auch abgesehen von dieser Inconsequenz liegt aber in der beabsichtigten Freiheit in dem Gebrauch beider Sprachen gar keine Verwerfung des Lateinischen; und wer seine lateinische Gelehrsamkeit fernerhin zur Schau tragen will, der findet gar keine Beschränkung und kein Hinderniss in der beabsichtigten Reform. Die Freiheit in dem Gebrauch beider Sprachen involvirt gar keine Feindschaft gegen die lateinische Sprache, wie man glauben machen will, sondern nur die Abweisung des Vorurtheils, als ob alle Gelehrsamkeit bloss in dem Latein sitze, und ausserdem keine Gelehrsamkeit vorhanden sei, so dass jede andere sachliche nationale Bildung, namentlich in Schulen, über die Schulter angesehen wird.

3) Dass es eine nothwendige Folge der beabsichtigten Freiheit sein müsse, dass der Gebrauch der lateinischen Sprache als Bildungsmittel auf Schulen aufgegeben werde, was gar nicht der Fall ist. Die einzige Rückwirkung, die die Freiheit in dem Gebrauch beider Sprachen auf Universitäten, auf die Schulen haben könnte, wäre nur die, dass man beim Unterricht im Lateinischen neben dem grammatikalischen Formalismus auch auf den Geist und Inhalt der lateinischen Sprache mehr einzugehen, die lateinische Sprache nicht als alleiniges, bevorzugtes Bildungsmittel anzusehen, sondern auch andern Wissenschaften gleiche Rechte und Fähigkeiten zuzugestehen genöthigt sein würde, und diess ist etwas, dem man ja in neuerer Zeit überhaupt schon nachstrebt, und wodurch eine einseitige Vernachlässigung in der Ausbildung der Muttersprache und anderen sachlichen Studien auf Kosten des Lateinischen vermieden werden würde. Wie dem aber auch sein möge, so liegt überhaupt in der beabsichtigten Reform auf Uni-

versitäten noch gar keine gesetzliche Folge für die Schulen, und die Universitäten müssen sich auch frei entwickeln können, ohne sich durch die Angst für das, was auf Schulen geschehen könnte, irre machen zu lassen.

Gehen wir nach Beseitigung dieser Missverständnisse auf die Sache selbst ein, so lässt sich Folgendes für die Freiheit in dem Gebrauch beider Sprachen anführen:

1) Ist es keine Frage, dass die Formen der lateinischen Sprache, als alter, todter Sprache, den modernen Begriffen namentlich in den organischen Naturwissenschaften, der Medicin und Chirurgie oft ganz unangemessen sind, und dass in dem Ausdruck dieser Begriffe die lateinische Sprache sich einer Fortbildung zu mancherlei Veränderungen gefallen lassen muss, von denen Niemand in der Welt sagen kann, ob solche Formen klassisch sind, und wie sie klassisch sein müssten, weil sich zur Nachahmung oft gar keine Vorbilder in den klassischen Formen finden. Ob sich die naturwissenschaftliche und medicinische Gelehrsamkeit nun berufen finden kann, eine todte Sprache weiter zu bilden, scheint sehr zweifelhaft, und für die Fortschritte der medicinischen Bildung gewiss ohne allen Zweck.

Man hat freilich gesagt, die lateinische Sprache sei die vollendetste und schönste aller Sprachen überhaupt, und darum sei sie keine todte, sondern eine immer fortlebende Sprache. Allein wenn das letztere richtig wäre, so müsste sich die lateinische Sprache jetzt noch immer fortbilden und neuen Begriffen anpassen können. Diese Fortbildung aber wird eben durch das feste Halten an der abgeschlossenen sogenannten klassischen Reinheit der Formen unmöglich gemacht. Es hat ja im Mittelalter eine Zeit gegeben, wo man den erwachenden modernen Begriffen gemäss das Latein einer solchen Umbildung unterworfen hat; aber diese Bestrebungen hat man für eine Barberei gehalten, und das sogenannte barbarische Latein ist so in Misscredit gerathen, dass man sich auf Wiederherstellung der antiken Formen alles zu Gute gethan hat. Die Fortbildung der Sprache ist auf diese Art also von der lateinischen Sprachgelehrsamkeit entschieden ausgeschlossen, und darum ist es auch unrichtig zu behaupten, dass die lateinische Sprache keine todte Sprache sei. Sie ist eben in ihrer klassischen Reinheit vollkommen todt. Die Schönheit und Vollendung der lateinischen

Formen erkenne ich vollkommen an; allein diese gilt nur für antike Bildung und nur für den antiken Ideengang. Die moderne organische Entwickelung der Wissenschaften ist durch die unveränderten alten Formen nicht auszudrücken, wenigstens nicht dem Geiste der Sache gemäss. Der schönste lateinische Dichter Horaz, hat es seiner Sprache selbst prophezeit, was man heut' nicht zugeben will (*de arte poetica 60 — 73*). „Die Sprache, wie alles andere in der Welt, wird durch Umwälzungen untergehen und neue Formen werden den alten Platz einnehmen.“ Die Idee einer für die Ewigkeit vollendeten Sprache ist eben so eitel, als die Idee einer ewig stabilen abgeschlossenen Gedankenwelt. Neue organische Ideen in alte anorganisch statuenartige Sprachformen zu zwängen, hat keine andere Folge, als einer lebendigen Entwickelung den Hemmschuh anlegen. Endlich kann man fragen, wenn die lateinische Sprache keine todte, sondern eine lebendige ist, warum wird sie nicht auf Schulen und im gelehrten Umgang überall gesprochen? Spricht man doch französisch, englisch, wenn man diese Sprachen lernt; aber das Latein wird nur in grammatikalischen Formen gelernt, nicht in Sprachübungen. Daher lernt ein Kind durch eine Gouvernante in Monaten mehr französisch, als ein Schüler in Jahren auf der Schule lateinisch lernt.

2) Die Unangemessenheit klassisch lateinischer Formen für moderne naturwissenschaftliche Begriffe hat im Gebrauch der lateinischen Sprache die nothwendige Folge, dass entweder die Sachen schlecht und unvollkommen ausgedrückt, dadurch unverständlich werden, oder dass sie in den gewählten Ausdrücken falsch verstanden werden, und dass sich moderne Ideen gar nicht entwickeln können, weil sie, lateinisch ausgedrückt, immer wieder in das Geleise der antiken Kategorien zurückschlagen. Der unsägliche Wirrwarr in der lateinischen Terminologie bei van Helmont, Paracelsus, Glisson, Stahl hat viel dazu beigetragen, dass diese und viele andere Autoren gerade in den Kernpunkten ihrer Wissenschaft heute noch nicht richtig begriffen worden sind. Was aber von diesen Autoren gilt, gilt jetzt von dem Gebrauch der lateinischen Sprache in der Medicin und den Naturwissenschaften in noch viel grösserem Maasse, dass nämlich unsägliche Missverständnisse und falsche Auffassungen der Begriffe dadurch entstehen.

3) Der Einwand gegen die Freiheit im Gebrauch beider Sprachen, dass nämlich durch das Aufgeben des lateinischen Monopols die historische Gründlichkeit, überhaupt der wissenschaftliche, geschichtliche Zusammenhang mit der Vorzeit leiden, ja zerstört werden möchte, ist für die Naturwissenschaften und die Medicin gänzlich unhaltbar, ja geradezu falsch. Der grösste Naturforscher des Alterthums war Aristoteles; die bedeutendsten Quellen für alte Medicin sind Hippocrates, Galen und Dioskorides; alle vier haben nicht latein, sondern griechisch geschrieben, und die Kenntniss des Latein hilft zur Kenntniss des Inhalts dieser Schriften nicht mehr, als die Kenntniss der deutschen Muttersprache; denn wenn man sie doch einmal in Uebersetzungen lesen muss, so ist es gleich viel, ob man sie in lateinischen oder in deutschen und anderen Uebersetzungen liest. Die wenigen römischen ärztlichen und naturhistorischen Autoren, wie Celsus, Plinius, geben, wenn man sie in der Ursprache liest, gar keine Kenntniss des historischen Zusammenhanges, wenn man die griechischen, ja die indischen Autoren, wie Susruta, nicht kennt, und es ist eine ganz irrthümliche Vorspiegelung, die man sich macht, indem man meint, aller historische Zusammenhang komme aus der lateinischen Sprache. Ja, eine nähere Betrachtung der Sache zeigt, dass gerade umgekehrt der einseitige Betrieb der lateinischen Sprache, auf Kosten aller übrigen alten und neuen Sprachen, den historischen Zusammenhang mehr zerreisst, als herstellt. Abgesehen von den indischen Autoren, ist ja die ganze hochwichtige arabische medicinische Literatur durch die lateinische Sprache in ihrem Urquell ebenso wenig, als durch eine andere Sprache zu erreichen, und von dieser Seite betrachtet, müsste eine viel ausgedehntere Sprachbildung auf Schulen und Universitäten verlangt werden, wenn zur Herstellung des historischen Zusammenhanges das Verständniss aller Ursprachen nothwendig wäre. Diese Sprachkenntniss wird vielmehr immer Sache der Philologie bleiben und nicht als Element der wissenschaftlich medicinischen Bildung angesehen werden dürfen. Den historischen Geist der Sache lernt man aus der lateinischen Uebersetzung eines griechischen Autors nicht besser, als aus der englischen Uebersetzung eines indischen, oder der deutschen Uebersetzung eines arabischen Autors, und ich wiederhole es, dass gerade die monopolistische lateinische Gelehrsamkeit durch ihre Ein-

seitigkeit eine sachlich historische Bildung und eine Kenntniss der Entwickelungsgeschichte verhindert, weil über dem Latein alles andere vernachlässigt wird.

4) Die Kenntniss des Latein an sich ist gar kein Zeichen einer wissenschaftlichen Fähigkeit überhaupt, insbesondere dann nicht, wenn sie durch die formalistische Einschulung erworben ist. Die schaalsten Köpfe können die grösste Routine im Auswendiglernen des Latein besitzen, und bei aller lateinischen Gelehrsamkeit geistlos in aller Sachkenntniss und philisterhaft unfähig in allen Dingen sein, die über den Kreis ihrer auswendigen Bildung hinausgehen. Gerade von dieser Seite werden die grössten Missbräuche mit dem Latein getrieben, indem den ungelehrtesten, gehaltlosesten Dingen dadurch, dass sie lateinisch gesagt werden, der Mantel tiefer Gelehrsamkeit umgehängt wird. Das Vorurtheil, in der lateinischen Routine (denn weiter ist die ganze lateinische Gelehrsamkeit überhaupt nichts, wenn sie nicht auf den Geist der Sachen eingeht, der in jeder anderen Sprache so gut, als in der lateinischen ausgedrückt wird) sachliche Geistesbildung vorauszusetzen, macht es möglich, dass die schaalsten, gedankenlosesten Dinge in lateinischer Sprache gesagt und gedruckt werden dürfen; Dinge, die, ohne die nacktesten Blössen zu geben, in der Muttersprache niemals würden gesagt werden können. Hierin liegt nun eben der positive grosse Nachtheil des Monopols der lateinischen Sprache auf Universitäten; der Nachtheil, dass alle Hohlheit und Oberflächlichkeit der Sachkenntniss dadurch verhüllt wird, dass Geistlosigkeit für Gelehrsamkeit gelten kann, ja dass wahre Sachgelehrsamkeit verkannt oder verdunkelt werden kann, weil man sie ohne Latein für nichts achtet. Die grossen Missbräuche, die durch die bestehenden Einrichtungen und Vorurtheile mit den medicinischen Dissertationen getrieben werden, können hier zwar im Speciellen nicht dargestellt werden, sind aber von der Art, dass sie die Würde gelehrter Fakultäten eher zu untergraben, als zu heben geeignet erscheinen. Schon der vielen Missbräuche wegen, die zum Nachtheil wahrhaft wissenschaftlicher Bildung mit dem Gebrauch der lateinischen Sprache getrieben werden, ist eine Freiheit in dem Gebrauch der beiden Sprachen unumgänglich nothwendig. Wenn man sich auch über das lateinische Monopol an sich und über das Latein als Bildungsmittel in Schulen

(was ja diesen Zweck so gut, wie jede andere gebildete Sprache erfüllen kann) gar nicht missbilligend aussprechen will; so muss jeder, der es ernst mit der wissenschaftlichen Sachbildung und den Fortschritten der Wissenschaft überhaupt meint, sich darüber entrüsten, dass der lateinische einseitige Formalismus gerade zum Hemmschuh jeder freien wissenschaftlichen Entwickelung wird, und dass alle Mittelmässigkeit und Geistlosigkeit gerade unter dem Mantel lateinischer Gelehrsamkeit sich verstecken kann; denn es fehlt nicht an Beispielen, dass lateinische Reden auf Universitäten gehalten worden sind, die bei ihrer Gehaltlosigkeit in deutscher Sprache in keinem anderen Verein hätten gesprochen werden dürfen.

5) Bei der Nothwendigkeit, lateinisch sprechen zu müssen, wird überall der Inhalt über der Form vergessen; man kommt unbewusst zu einem gehaltlosen lateinischen Formalismus. Der Missbrauch, der auf diese Art getrieben wird, ist grösser, als bei dem Gebrauch des logisch philosophischen Formalismus, über den sich gerade die Vertheidiger des Latein so sehr beschwert haben. Der Grund dieser Missbräuche liegt freilich schon in den Vorurtheilen der Schulen, als deren Aufgabe man eine rein formale Bildung angibt, die frei von allen realen Richtungen sein soll. Darin soll die wahre Schulgelehrsamkeit bestehen. Diess ist aber ein durch und durch irriges Vorurtheil. Man muss sich vorerst bewusst werden, was eine rein formale Bildung sagen will, und ob eine solche überhaupt möglich ist. Die formale menschliche Bildung muss sich erst aus dem Inhalt gestalten; die alten Sprachen haben sich erst aus dem antiken Gedankeninhalt gebildet, und man kann in Wahrheit also die antike Sprachform ohne den Inhalt gar nicht begreifen. Der rein formale Betrieb der alten Sprachen wird daher zu einem rein gedankenlosen. *Eine rein formale Bildung als Zweck des Schulunterrichts ansehen, heisst also nichts anderes, als die Gedankenlosigkeit selbst auf Schulen zum Prinzip machen.* Solche Richtung nimmt in der That das rein formalistische Sprachstudium auf Schulen. Man darf sich nicht einbilden, eine rein *formale* Bildung, die für allen nur möglichen *realen* Inhalt der Bildung späterer Zeiten passte, auf Schulen geben zu können. In der Beschränktheit einer solchen Ansicht liegt gerade das, was man Pedanterie nennt; das Fest-

halten an einem inhaltlosen Formalismus, der vielmehr für keinerlei reales Wissen passt, und der eben desshalb zu phantastischen Consequenzen führt, indem man sich einen beliebigen Inhalt zu den leeren Formen einbildet. Diese Phantasterei ist daher eine nothwendige Folge der vielgepriesenen rein formalen Bildung auf Schulen, deren Wirkungen sich durch das Festhalten an diesem Prinzipe auch auf die Universitäten übertragen. Der menschliche Geist, auch der kindliche, lässt sich einmal nicht mit leeren Formen abspeisen; er will etwas Reales zu verarbeiten und zu assimiliren haben, um seinem Bildungstrieb zu genügen. Das Traktiren mit rein formalistischen Studien ist nicht anders, als wenn man einem hungrigen Magen ein Kochbuch vorhalten und ihn mit den Recepten zu den Gerichten erfrischen wollte, auf welche er Appetit hat. Wie der Magen wirkliche Speisen zur Verdauung verlangt, so verlangt auch der Geist zu seiner Bildung wirkliche Dinge und nicht leere Formen. Der Geist bricht bei der Behandlung mit reinen Formstudien nach allen Seiten zu einem Inhalt durch, und wenn dieser auch noch so verkehrt wäre; er greift nach verdorbener Nahrung, wenn er keine unverdorbene hat; er ist in die Nothwendigkeit versetzt, sich einen phantastischen Inhalt zu bilden, wenn man ihm keinen wirklichen darbietet. Darin liegen die Mängel, Fehler des rein formalistischen Sprachunterrichts auf Schulen. Wie sind denn die Griechen und Römer selbst zu den schönen Formen ihrer Sprache gekommen? Allein durch den Geist ihrer Gedanken; durch den Gedankeninhalt, den sie in der Sprache ausgedrückt haben. Durch diesen Inhalt allein kann man die Formen verstehen lernen. Das Formenstudium an sich bleibt eine gedankenlose Empirie; der Inhalt aber bleibt derselbe, in welcher Sprache man ihn auch ausdrücken mag, vorausgesetzt, dass es eine gebildete Sprache ist. Den Inhalt selbst soll man freilich auch nicht bloss empirisch (unwissenschaftlich) behandeln, sondern ihn zum Begriff veredlen; aber diess ist eben bei einer isolirten Behandlung der Sprachformen, um der Formen selbst willen, und ohne realen Inhalt nicht möglich, weil die wahren wissenschaftlichen Formen sich aus dem Inhalt gestalten müssen; die leeren Formen aber zur geistigen Erkenntniss eines jeden Inhaltes nicht passen. Form und Inhalt bleiben sich bei einer solchen Unterrichtsweise immer fremdartig, ja feindlich gegenüber stehen; die

Form bleibt apart, der Inhalt auch apart, und mit unbrauchbaren Formen dringt man niemals in den Inhalt der Dinge. Bei aller formalen Gelehrsamkeit ist man also gezwungen, einen neuen sachlichen Inhalt dennoch empirisch zu behandeln, um so mehr, je grösser, d. i. je steifer die rein formale Bildung ist, die man auf Schulen erhalten hat. Die rein formale Schulbildung bleibt also eine phantastische Bildung; die wahre menschliche Bildung muss aber eine sachliche, sich von dem Inhalt zu einer edlen Gestalt durchbildende sein. Die Formen des Geistes und seiner Sprache müssen sich aus einem concreten sachlichen Wissen entwickeln; der Geist wächst nicht durch Aggregation von Formen, sondern durch Assimilation von Sachen. Wie man also nirgends über die Form den Inhalt vergessen darf, so auch den Gedankeninhalt über die lateinischen Sprachformen auf Schulen und Universitäten nicht.

6) Man verlangt auf der Universität Schutz für Erhaltung des lateinischen Monopols zu einer Zeit, wo man auf den Gymnasien einzusehen anfängt, dass eine umfassendere Sachbildung ausser dem Formenstudium der alten Sprache nicht mehr zu umgehen ist. Man verlangt diesen Schutz für ein wissenschaftliches Monopol auf Universitäten zu einer Zeit, wo die geistige Entwickelung in allen Zweigen der Industrie und des Handels schon so weit vorgeschritten ist, dass man das System der Freiheit als das allein Vernünftige erkannt hat! In der That, die Wissenschaft wäre verloren, wenn sie ihre Autorität nicht anders, als durch Schutz für das lateinische Monopol sollte erhalten können, und das Geschrei derer, die ihre Existenz nur durch diesen Schutz sichern können, hat sicher nicht mehr Werth, als das Geschrei der englischen Grundbesitzer, um Schutz gegen die Getreideeinfuhr. Ja, was noch mehr ist, man verlangt diesen antiken Monopolschutz zu einer Zeit, wo das Monopol selbst sich stillschweigend schon faktisch aufgehoben hat.

Das praktische Gefühl für Wahrheit und Freiheit hat in neuerer Zeit schon mehrere Redner bei akademischen Feierlichkeiten bestimmt, ihre Reden nicht in lateinischer, sondern in deutscher Sprache zu halten; man hat also die bestehenden Gebräuche und Verordnungen als nicht mehr zeitgemäss selbst umgangen; aber nichts destoweniger verlangt man Schutz für eine Sache, die man in der Praxis schon als schlecht verworfen hat! Man braucht nur

den Gang der Ereignisse selbst zu beobachten, um zu sehen, dass Freiheit in dem Gebrauch der Sprachen bei gelehrten Abhandlungen eine der begründetesten Forderungen der Zeit ist.

7) Das Beibehalten der lateinischen Sprache bei Reden, Promotionen, Examen ist nur ein Ueberrest des alten Gebrauchs, die Vorlesungen lateinisch zu halten, wie noch jetzt in Holland. Mit dem Abschaffen der lateinischen Sprache in Vorträgen, hat aber das Beibehalten derselben in Reden und Examen eigentlich schon alle Bedeutung verloren. Die Sachen werden deutsch gelehrt und sollen lateinisch examinirt und in Festreden gesprochen werden. Wenn die wissenschaftliche Würde und der historische Zusammenhang durch das Abschaffen der lateinischen Vorträge nicht untergegangen sind, werden sie sicher durch die Freiheit im Sprachgebrauch bei Festreden und Habilitationen nicht untergehen! Die wissenschaftliche Grösse im Latein zu suchen, ist eben die Charlatanerie, die Einige durch das Latein anwenden wollen. Der Geist der Wissenschaft bewegt sich nicht durch Latein vorwärts. Zu einer Zeit, wo man das medicinische Wissen und die medicinische Bildung nicht, wie jetzt, aus der Natur, sondern aus den Büchern Galens holte, hatte das Latein für diejenigen, die kein Griechisch verstanden, um Galen in der Ursprache zu lesen, einigen Werth, um die lateinische Uebersetzung zu verstehen; jetzt aber, wo die Naturstudien die wahre wissenschaftliche Nahrung des Arztes ausmachen, oder doch ausmachen sollen, bleibt für die ärztliche Bildung das Latein von untergeordnetem Werth, und es können nur diejenigen dem Schutz des Latein so grosse Wichtigkeit beilegen, die über ein längst vergessenes medicinisches Philisterthum die jetzige Grösse der wahren Wissenschaft gänzlich verkennen.

8) Der Angabe, dass durch die lateinische Sprache jetzt noch die Aerzte und Naturforscher aller Länder sich verständlich machten, muss als faktisch unrichtig widersprochen werden. Die lateinische Literatur in Medicin und Naturgeschichte ist jetzt so unbedeutend und so unbeachtet, dass, wer etwas Wichtiges lateinisch geschrieben hat, es in seine Muttersprache übersetzen muss, damit es nur gelesen werde. Engländer schreiben englisch, Italiener italienisch, und wer mit Hülfe des Latein jetzt noch die Literatur verschiedener Völker kennen zu lernen dächte, würde in seiner Kenntniss sehr zurückbleiben. Desswegen braucht man also das lateinische

Monopol nicht aufrecht zu erhalten; dass aber die lateinische neben allen übrigen Sprachen vernachlässigt werden soll, liegt ja gar nicht in der beabsichtigten Freiheit des Gebrauchs der Sprachen. Sprachfreiheit in der Wissenschaft, wie Handelsfreiheit im Leben! Die Gelehrten aller Länder verstehen sich durch die lateinische Sprache, aber sie verstehen sich oft sehr schlecht und kümmerlich dadurch, oft viel schlechter, als durch jede andere Sprache.

9) Dass mit Aufhebung des lateinischen akademischen Monopols die gelehrte Bildung aufhören, dagegen aber die Studirenden und Gelehrten den Tagesinteressen und den politischen Parteien verfallen möchten, muss man für eine grundlose Insinuation halten. Nichts kann nämlich dem Studium mehr Gelegenheit zu politischen Richtungen geben, als gerade die alten Schriftsteller, die auf allen Schulen gelesen werden, weil die besten darunter, wie Cicero, Tacitus, Livius, Xenophon fast durch und durch politisch sind, so dass sogar die republikanischen Engländer und Franzosen ihre vorzüglichsten politischen Ideen immer mit Stellen aus den Alten belegen. Dass also das Studium der lateinischen Sprache ein Schutz gegen politische Ideen sein sollte, kann nur Jemand behaupten, der den Geist der Alten nicht verstehen will, oder trotz seiner lateinischen Gelehrsamkeit wirklich nicht versteht.

Man kann mit viel grösserem Rechte behaupten, dass eben durch das akademische Monopol der lateinischen Sprache Parteien für einen leeren Studienformalismus sich bilden, die eben zum Hemmschuh einer sachlich gediegenen wissenschaftlichen Bildung werden. Solchen wirklichen Parteien muss man vielmehr, als den imaginären politischen Parteien, entgegentreten, die durch Freiheit im Sprachgebrauch sollten entstehen können.

10) Die Würde und der Werth der lateinischen Sprache muss sich durch sich selbst, ohne akademisches Monopol, aufrecht erhalten, und wenn der Werth derselben sich nicht aus sich selbst Geltung verschaffen kann, so wird er auch bei allem äusseren Schutz nicht zu halten sein. Verlangt man doch jetzt von Recht und Kirche, dass sie sich aus sich und durch sich selbst gestalten sollen, worum soll denn das antike Sprachstudium privilegirt und monopolisirt bleiben? Wenn die lateinische Sprache so absolut nothwendig für den historischen Zusammenhang der Wissenschaften ist, als man vorgibt, so werden diejenigen, welche diesen Zusam-

menhang zu verfolgen genöthigt sind, von selbst schon ihrem Bedürfniss gemäss Latein treiben und es bedarf dazu keines Schutzsystems.

11) Die Furcht, dass bei Aufhebung des akademischen Monopols und bei Herstellung einer Freiheit im Sprachgebrauch der ärztliche Stand sinken und aus Individuen von der Bildungsstufe der Chirurgen und Apotheker erster Klasse bestehen würde, dass diese allmählig alle Professuren und Leibarztstellen einnehmen möchten, hat in der ganz falschen Vorspiegelung von dem, was man medicinische Gelehrsamkeit nennt, ihren Grund. Nur derjenige, der die lateinische Grammatik für medicinische Gelehrsamkeit hält, kann so etwas fürchten und glauben. So lange wahrhaft nationale Gymnasialbildung im Ganzen, die noch etwas weiteres ist, als Regeln und Ausnahmen der lateinischen Grammatik, zum Universitätsstudium erforderlich ist, kann es den jungen Aerzten an wissenschaftlicher Vorbildung nicht fehlen, und wenn irgend ein Talent auch ohne Routine in der lateinischen Grammatik sich über allen Formalismus durcharbeitet und durch die That zeigt, dass es durch Naturbildung mehr vermag, als die künstlichste Aufpäppelung mit Latein vermocht hat, so ist diess kein Grund, ihm die Fähigkeit zu einer Leibarztstelle streitig zu machen, während jetzt umgekehrt Beispiele vorhanden sind, dass lateinisch gelehrte Pedanten ohne tiefere Sachkenntniss die Professuren einnehmen.

12) Es ist gewiss, dass die Freiheit im Gebrauch der Sprachen das geheimnissvolle Vorurtheil über den hohen Werth der lateinischen Sprache sehr herabstimmen und insbesondere den Aberglauben, dass alle Gelehrsamkeit bloss im Latein sitze, sehr erleuchten wird. Die Folge hiervon wird aber keine andere sein, als dass man in Schulen und Universitäten genöthigt sein wird, über den leeren Formalismus der lateinischen Sprachbildung hinaus, dem concreten Inhalt anderer Sachstudien, einer realen und nationalen Gelehrsamkeit sich zuzuwenden und die Gelehrsamkeit nicht so absolut vom Leben zu isoliren, als es durch den steifen pedantischen Sprachformenmechanismus geschieht. Dass die Gelehrsamkeit hierbei überhaupt nicht zu Grunde gehe, dafür bürgt der innere Entwickelungstrieb und die gelehrte Kraft der Gelehrsamkeit selbst. Es mögen einzelne gelehrte Formalisten und Pedanten dabei zu Grunde gehen; aber die Gelehrsamkeit wird nicht allein bleiben,

sondern aus der Sklaverei alter Vorurtheile befreit, sich im nationalen Geist neu verjüngen und entwickeln. Sicherlich wird nichts anderes aus der Freiheit im Gebrauch der Sprachen entstehen. Dass man in diesem Fall, wie es geschehen ist, dem Gesetzgeber Einsicht und Erfahrung abstreiten möchte, die Folgen der Freiheit des Sprachgebrauchs vorherzusehen, kann nur aus dem dunklen und unklaren Standpunkt in den beschränkten Vorurtheilen über die Sache geschehen. Was eine welthistorische Gestaltung der Dinge aus den antiken Grundlagen bewirkt hat, ist nicht der Gebrauch der lateinischen Sprache, sondern es ist der Geist des Alterthums, nicht bloss des römischen, sondern auch des griechischen; dieser Geist lebt in allen anderen Sprachen so gut, als in der lateinischen fort, und ohne diesen Geist bleibt die Sprache eine leere Hülle, die der Fortschritt der geistigen Entwickelung nothwendig abwirft; eine Hülle, welche diejenigen für den Kern der Sache halten, die alle Bildung und Gelehrsamkeit in lateinischen Sprachformen, und alle Weisheit in den abgelebten Raupenhäuten suchen, aus denen die Schmetterlinge für neue Generationen schon vor Jahrhunderten ausgekrochen sind.

Ich halte es nach allem diesen für zeitgemäss und wünschenswerth, dass das für vielerlei Zwecke auf Universitäten noch bestehende, veraltete Monopol der lateinischen Sprache aufgehoben, und eine Freiheit des Gebrauchs der deutschen und lateinischen Sprache nicht bloss bei Reden und Habilitationen, sondern auch bei den Promotionsprüfungen eingeführt werden möge, um die Sprechenden dadurch zu nöthigen, sich mehr in den Inhalt der Sachen zu vertiefen, die schalen Köpfe mit dem Schiff ihrer auswendig gelernten, leeren lateinischen Redensarten auf's Trockne zu werfen und dem Reichthum des Gedankeninhaltes, wie der wahren Geistesgrösse allein Achtung zu verschaffen.

XXIV.

Wider jeden Versuch einer Schmälerung der classischen Studien.

(Veranlasst durch den Aufsatz des Hrn. Prof. C. H. Schultz über den freien Gerbauch der lateinischen und deutschen Sprache auf Universitäten.)

Von

Alexis Schmidt.

Die Beseitigung des Monopols der lateinischen Sprache bei Universitätsfeierlichkeiten, Habilitationen, Promotionsprüfungen u. dgl., auf welche von mehreren Seiten gedrungen wird, wäre an sich etwas durchaus Bedeutungsloses, wenn es sich nicht bei diesem einzelnen Punkte zugleich um die ganze Sache, wenn es sich nicht bei dieser besonderen Anwendung um den Fortbestand der Geltung handelte, welche die antike Literatur überhaupt bei uns in Wissenschaft und Leben bisher behauptet hat. Es hilft gar nichts, wenn man die Beseitigung jenes Monopols als eine durchaus geringfügige Concession darstellt, wenn man sagt, es solle nur statt des Zwangs zur lateinischen Rede der freie Gebrauch der lateinischen und deutschen Sprache eingeführt werden, und es sei nicht im mindesten eine Rückwirkung auf die Schulen damit beabsichtigt. Beweist uns nicht Hr. Schultz selbst in seinem Gutachten bei der Entwickelung der Gründe für den freien Gebrauch, dass die Frage gar sehr mit allen Theilen des Schulwesens, mit allen Seiten unserer Bildung zusammenhängt, und dass sie ohne Rücksicht auf diese gar nicht zu beantworten ist? Dass das Verlangen, das Monopol auf den Universitäten zu beseitigen, einen viel allgemeineren Hintergrund hat, und dass der Angriff auf einen Universitätsgebrauch vielmehr der ganzen, sogenannten „formalen" Bildung gilt? Und was die Gegner betrifft, sollten sie denn wirklich, weil sie gelehrte Bildung mit lateinischer Sprachgelehrsamkeit verwechseln, und weil sie im Gefühl wissenschaftlicher Armuth mit auswendigem Formenreichthum prunken wollen, die überkommene Universitätssitte festzuhalten suchen, oder haben sie nicht vielmehr auch allgemeinere und tiefere Beweggründe, die um des Ganzen willen auch den bestimmten Ausdruck desselben zu schützen bestrebt sind?

Die Verwechslung wissenschaftlicher Bildung mit lateinischer Sprachgelehrsamkeit dürfte wohl in unserer Zeit noch selten vorkommen, und für das Prunken mit lateinischen Phrasen, hinter denen nichts steckt, dürfte es auch wohl heute an Gelegenheit fehlen. Also müssen es wohl tiefere Gründe sein, welche die Mehrzahl in den Fakultäten veranlasst, sich der Einführung des freien Gebrauchs zu widersetzen, der jedenfalls in der Praxis die lateinische Sprache von den Universitäten ganz verdrängen würde; denn sicher würden die Einzelnen um grösserer Bequemlichkeit willen die Muttersprache wählen und denjenigen, der sich der fremden Sprache bediente, der Eitelkeit zeihen. Es gibt viele Dinge, welche die Gesammtheit als solche schützen muss, weil die Einzelnen, wenn sie die Freiheit hätten, sich um des augenblicklichen Nutzens oder um der Bequemlichkeit willen darüber hinwegsetzen und so eine Sache von allgemeinem Interesse untergraben würden.

Die Frage, die von dem Ministerium der Unterrichtsangelegenheiten den Fakultäten vorgelegt worden, ist also keine bedeutungslose und isolirte, auch nicht eine solche, die von der einzelnen Fakultät, etwa der medicinischen, nach ihrem speciellen Interesse zu beantworten wäre, sie ist eine unsere gesammte Bildung angehende; denn die Universitäten pflanzen in dem Gebrauche der lateinischen Sprache bei ihren öffentlichen Akten nur einen Ausdruck ihres tiefen Zusammenhangs mit der classischen Bildung fort, sie stellen dadurch dar, dass die Errungenschaft unserer Zeit die aller Zeit, dass sie von allgemeiner Bedeutung, dass sie der Inhalt einer Vernunft sei, die in den Völkern aller Zeiten, vornämlich in den gebildetsten Völkern lebendig gewesen; sie liefern den Beweis, dass sie die Resultate ihrer Forschungen zum klaren Bewusstsein, zur inneren Durchsichtigkeit, zur Kunstform durchgearbeitet haben, dass sie über die schwere Mühsal der Erfindung zur freien, inneren Beweglichkeit des Gedankens in dem gewonnenen Inhalt durchgedrungen sind. Wenn also auch der Anbau der Wissenschaften, ihr Vortrag, ihr Unterricht in der Muttersprache sich bewegt, denn hierbei gilt es, die Resultate sich zu erarbeiten, zu erringen, so ist doch das kein Grund, demjenigen, welcher sich für einen Meister in der Wissenschaft ausgibt, die Forderung zu erlassen, dass er dem Inhalte seines Wissens die klare und durchsichtige Kunstform, den Geist allgemeiner Gültig-

keit aufpräge. Wie der Künstler die Empfindung des Einzelnen zur allgemeinen Wahrheit nur durch die Form erhebt, sie der Zufälligkeit und Unklarheit entreisst und den Geist zur bewussten Freiheit über jene Eindrücke führt: so ist es mit dem wissenschaftlichen Inhalt, der aus einem fremden, für uns objectiven Sprachgenius wieder erzeugt wird. Diese Wiedererzeugung ist eine Kunstthätigkeit, die uns von dem Erkenntnissinhalt ablöst, uns eine freie Stellung zu ihm gibt, ihn objectiv macht. Aber gerade daran, dass wir uns von ihm ablösen können, dass wir ihn in einer Form zu geben im Stande sind, die von unserer Persönlichkeit und ihrer Gewohnheit frei ist, versichern wir uns seiner allgemeinen Bedeutung. Diese Objectivität, diese Kunstform, zu der, wie wir verlangen, die Fähigkeit den Meistern der Wissenschaft einwohnen soll, kann der Ausdruck in einer lebenden Sprache darum nicht verschaffen, weil sie noch lebt, weil sie nicht ausgelernt werden, weil sie selbst uns niemals objectiv, also auch nicht das Mittel für den objectiven Ausdruck werden kann; nur eine todte, eine der classischen Sprachen kann dazu dienen. Denn sie liegt ganz und abgeschlossen vor uns; und ob sie gleich todt ist, enthält sie doch, wie die Sprache eines jeden Volks den ganzen Reichthum der Vernunft, so dass Alles, wovon eine klare Vorstellung vorhanden ist, wovon eine Definition gegeben werden kann, sich damit muss ausdrücken lassen. Denn die Vernunft ist im Menschengeschlechte nicht eine wechselnde, sie ist eine ewig bleibende, und nur darum können wir heute noch die alten Sprachen verstehen und uns in ihnen ausdrücken. An glänzenden Beispielen, dass der tiefste Gehalt der Ideen, die ein späteres Geschlecht bewegten, in Sprachen der Vorzeit niedergelegt wurden, und in so vollendeter Form, dass man die Alten für wiedererstanden glauben könnte, hat es zu keiner Zeit, auch in der unseren, nicht gefehlt. Das Faktum zeugt also für unsere Behauptung, dass jede Sprache in sich die Fülle aller Vernunft schliesse. An solchen Werken späterer Zeiten, welche so tief in den antiken Sprachgenius eingedrungen sind, ist das Anziehende und Bewundernswerthe eben dieses Künstlerische, diese Klarheit und Durchsichtigkeit, diese Objectivität, mit der jeder Gedanke uns entgegentritt, diese freie Bewegung im Stoffe, die alles Mühsame uns vergessen macht, diese Harmonie von Inhalt und Form, in der man nicht erkennt, was

von beiden das zuerst Geborene war; nicht minder der Eindruck, dass solche Gedanken der Menschheit überhaupt, dass sie den Geschlechtern aller Zeiten gelten müssen. Wir sind über die Zeit, der diese Autoren angehören, hinweggehoben, wir hören die Sprache der Vernunft selbst aus ihnen reden. Das aber ist es, die Kunstform, die Objectivität, die Allgemeinheit, die wir für unsere wissenschaftlichen Resultate in dem Ausdruck der classischen Sprache suchen. Dass zu diesem Zwecke uns die römische Sprache dient, dazu hat bei den europäischen Nationen die Geschichte Veranlassung gegeben; die abendländischen Völker haben für ihre gesammte Bildung und Sprache die römische Bildung und Sprache zu ihrer nächsten Voraussetzung, das Römische ist in ihnen allen das wahrhaft Allgemeine, das die rohen Stammes- und Volksindividualitäten der römischen Rechts- und Staatsidee, der römischen Religion, Kunst und Wissenschaft unterjochte. Die römische Sprache ist für die Völker des Abendlandes die wahrhafte Sprache der Allgemeinheit, sie ist das Gesetz und der Typus ihrer Sprachen, sie ist für alle Seiten unseres Lebens und Wissens die den historischen Zusammenhang vermittelnde Sprache, und daher ist es gekommen, wenn man von allen inneren Vorzügen absehen will, dass die römische Sprache unter Anderem auch die Kunstform unserer höchsten wissenschaftlichen Anstalten bis auf den heutigen Tag geblieben ist.

Erfüllte der gesetzliche Gebrauch der lateinischen Sprache bei den öffentlichen Universitätsakten also gar keinen anderen Zweck, als den angegebenen, nämlich der Wissenschaft die Fähigkeit für die Kunstform, für die Objectivität ihrer Resultate zu erhalten, ja wäre er nichts weiter, als ein Kultus, mit welchem die dankbare Nachwelt die Vorwelt ehrt, in deren Geiste allein sie etwas vermag, durch die sie allein zu ihrer Höhe emporgehoben worden, so hätte er hierin schon seine vollkommene Rechtfertigung. Zum Hemmschuh freier Entwickelung der Wissenschaft kann er niemals werden; denn das Arbeiten und Ringen der Wissenschaft soll sich immer des nächst liegenden Ausdrucks bedienen und hat nicht nöthig, sich künstlerisch zu gestalten; aber was in sich fertig zu sein glaubt, das stelle sich auch als ein fertiges, allseits klares, dem Bewusstsein Objectives dar. Die Kunstform fordert gerade, vollkommene Durchsichtigkeit des Stoffes, sie ist kein Hinderniss

für die Entwickelung der Wissenschaft, sie ist ein höchst lebendiger Antrieb für ihre Vertiefung und für den harmonischen Ausbau aller ihrer Theile, so gewiss als die Poesie die Prosa stets zur grösseren Vollendung bringen wird. Jeder von uns, der etwas in lateinischer Sprache geschrieben hat, wird die Bemerkung bestätigen, dass er sich genöthigt fand, seinen Gedanken die grösste Klarheit zu geben, dass er vollständig Herr seines Stoffs sein musste; denn in dem Gebrauche jener abgeschlossenen Sprache müssen wir aus uns heraus, wir müssen dem uns beliebten Gedanken- und Wortzusammenhang, unseren Wendungen u. dgl. entsagen, wir werden auf das allgemeine vernünftige Gebiet gewiesen, aus dem wir nun erst in der bestimmten Sprache nach ihrer Eigenthümlichkeit den Stoff wieder erzeugen. Das ist ein Kunstprozess, vor welchem gar mancher Einfall die Probe nicht hält, und sich zur allgemein einleuchtenden Klarheit nicht empor arbeiten kann. Die Forderung solcher künstlerischen Gestaltung, obendrein in dem beschränkten Maasse, wie es heut zu Tage geschieht, kann also in keinem Falle ein Hinderniss für die freie Entfaltung der Wissenschaften sein, vielmehr eine Anregung zur Klarheit und Objectivität.

Es steht aber die bis jetzt noch gültige Sitte der Universitäten gar nicht isolirt; sie ist vielmehr nur eine Anwendung der in unseren übrigen Bildungsanstalten erworbenen Fertigkeit im lateinischen Ausdruck und überhaupt unserer Bildung in den classischen Sprachen. Diese Bildung hat nicht etwa ihren Zweck in dem akedemischen Gebrauch der lateinischen Sprache, sie wird vielmehr um ihrer selbst willen gesucht. Trüge sie nicht ihren Zweck in sich selbst, so könnte es freilich für einen Luxus gehalten werden, solche grosse Vorbereitungen nur für Universitätsfeierlichkeiten zu machen. Aber eben wider das eifrige Studium der classischen Sprachen strengen sich mehrere starke Strömungen unserer Zeit an, vorgeblich, um es in gewisse Schranken zurückzudrängen und dem sogenannten realen Wissen daneben Platz zu machen, in Wahrheit aber und in *praxi*, um es ganz ausser allgemeinen Gebrauch und Wirksamkeit zu bringen, wobei man vielleicht noch einer abgeschlossenen Philologenkaste für's Erste das Leben zu fristen gedenkt, bis sie aus Mangel an Thätigkeit und Wirksamkeit in sich selbst verkommen werde. Die Hauptmacht, welche sich gegen die Bildung in den classischen Sprachen setzt, ist der fortschreitende

Materialismus, d. h. eine solche Betreibung der materiellen Interessen, dass sie ihren Zweck in sich selbst suchen, dass sie nach sich die gesellschaftlichen, staatlichen Ordnungen gestalten, ihren Zwecken und Bestrebungen die Sittlichkeit, die Religion, die Erziehung, die Kunst und Wissenschaft unterthan machen wollen, statt dass das Geistige über das Materielle herrschen, die geistigen Güter die materiellen nur als ihre Bedingung und Voraussetzung betrachten sollten. Wie weit wir aber in der Verkehrung der rechten Ordnung schon gekommen sind, wie gar sehr die Sonderinteressen der materiell Vermögenden über die allgemeinen Interessen gesiegt haben, wie sich die Religion, die Sittlichkeit in allen Lebenskreisen, die Erziehung, die Kunst und Wissenschaft jenem Zuge accommodirt hat und immer mehr accommodirt, wie die politische Freiheit, die ständischen Institutionen, die Presse ausgebeutet werden von diesen Bestrebungen, das liegt in den civilisirten Staaten Europa's wohl offen zu Tage, und man hat bereits bei manchen Social- und anderen Theorien Hilfe gesucht, die doch nicht wesentlich über den Standpunkt sich erheben, gegen den sie einschreiten sollen. Es ist aber klar, dass solchen materiellen Bestrebungen, die nur der empirischen Gegenwart leben, die für sich und nur für sich den augenblicklichen Vortheil zu erhaschen, die vorhandenen Kräfte auszubeuten suchen, die für alle Arbeit des Geistes nur den Maasstab eigennütziger Brauchbarkeit haben: dass diesen das Studium der classischen Sprachen als ein sehr müssiges Spiel erscheinen muss, das je eher je besser über Bord zu werfen sei. Aber viel besser denken sie auch über die anderen geistigen Interessen nicht; es ist ihnen genug gethan, wenn die Religion den Arbeitern die Treue und Fügsamkeit gegen die Arbeitgeber einprägt, wenn von den Wissenschaften etwa die Physik, Chemie, die Geographie angebaut wird, wenn die neueren Sprachen zur Verkehrserleichterung geübt werden, wenn die Kunst die Villen der Geldaristokratie verziert, wenn der Staat nur zu ihren Diensten da ist und in seiner auswärtigen Politik den kaufmännischen Gesichtspunkt festhält. Wenn nun wider solche mächtige Richtungen, die durch den ihnen einwohnenden Mechanismus immer entschiedener vordringen, der sittliche Gesammtwille des Volks und die innere Kraft der geistigen Interessen sich nicht aufrichtet, und anstatt mit dem Materialismus zu coquettiren, viel-

mehr seine ganze Stärke gegen denselben entfaltet, so können die neueren Staaten schwerlich dem Verderben entgehen, dem einst der römische Staat erlag! Er ging unter durch die Gewalt der ihn zerreissenden Sonderinteressen, durch das Gewicht des Materialismus, das alle geistige Grösse erdrückte, die Genusssucht, die in seinem Gefolge kam, und weil der Staat die Domäne einiger grossen Eigenthümer geworden war. Eins der wichtigsten Mittel zur Belebung und Förderung der geistigen Güter, an welchem wir unser Bewusstsein über ihren Werth, ihren Inhalt, ihre rechte Bedeutung, dass sie um ihrer selbst willen zu erstreben sind, fortwährend erheben und stärken, sind aber ohne alle Widerrede die classischen Studien; in ihnen liegen die unversieglichen Quellen alles unseres besten Wollens und Wissens, sie geben die Typen, die abgeschlossenen und in sich abgerundeten (classischen) Vorbilder der Gesetzgeber, der Staatsmänner, der Feldherrn, der Redner, der Kämpfer für Volksfreiheit, der Philosophen, der Künstler; solche Typen mit so charakteristischem Gepräge, die in allen Seiten das ausdrücken, was sie vorstellen und die für die Nachwelt so allgemeinfasslich sind, einen so gewaltigen Eindruck auf jeden Menschen machen, hat nur die antike Welt aufzuweisen; dieser Bestimmtheit voll mächtigen Eindrucks gegenüber sind alle unsere Charaktere zerflossene und verworrene. Nur von den classischen Völkern auch können wir lernen und müssen es alle Tage tiefer lernen, was ein Volk sei, was der Gegenstand seines Ringens sein muss, was die Freiheit und die Tugend eines Volkes ist, und von welchen Ideen seine Politik muss getragen sein. Noch nie ist wieder des Gleichen gesehen worden, wie die Griechen und Römer in den blühenden Zeiten ihrer Volksfreiheit gewesen sind. Die Menschen aber müssen immer das Höchste und Schönste sich vor Augen stellen, und dürfen nicht ablassen, auf diese ewigen Urbilder hinzuschauen, um ihnen Aehnliches zu bilden. Dazu kommt die unübertreffliche Form, in der diese antiken Völker ihre Vorstellungen, ihre Grundsätze, ihre Gesinnung niedergelegt und uns überliefert haben, diese Form voller Wahrheit und Natur, voll tiefen sittlichen Adels ohne phantastisches Gepränge, ohne überspanntes Wesen, ohne alle Zerrissenheit, ohne Zwiespalt, Alles maassvoll, grossherzig und frei, nirgend gezwängt und geschraubt; überall klar, der offene Ausdruck einer grossen, über sich selbst

klaren Seele. Es war das Wiederaufleben dieses Geistes, dieser reinen Form, dieser idealen Schönheit, was während des verfallenden Mittelalters sich kühn hindurcharbeitete und seit dem 15. Jahrhundert die Völker Europa's verjüngte; es war der Geist der Freiheit und der Humanität, der seitdem alle Lebensformen umzuschaffen begann und sie noch fort und fort umschafft, wenn wir seine wahren Quellen nicht verschütten, wenn wir sie nicht dem Gelüste des Materialismus oder dem Ansinnen einer freiheitsscheuen und menschenfeindlichen Theologie zum Opfer bringen. Jener Geist, der Europa verjüngte, will immer wieder erarbeitet sein; er ist nicht der unsrige, wofern wir nicht von der zartesten Jugend an uns von ihm durchdringen, gleichsam neu schaffen lassen. Der frühesten Jugend tritt seine logische, seine schlechthin verständige Form als das Gesetz, als die wahre Ordnung und Regel der Vorstellungen und Gedanken entgegen, bis ein reiferes Alter an dem fremden Gesetz das eigene erkannt und den Schlüssel für die Erkenntniss des ganzen, unerschöpflichen geistigen Gehalts der classischen Welt gewonnen hat. Das Maass der Schönheit und Freiheit und die unauslöschliche Freude an ihr kann nicht erworben werden, ohne dass erst der Willkür und der schweifenden Vorstellung Zwang angethan werde; nur durch Negation, durch Vermittelung, durch Arbeit gelangt der Mensch zur Bildung, zur Menschlichkeit. In dem Geiste der antiken Welt sollen wenigstens alle diejenigen stehen, denen die Intelligenz und die Sittlichkeit des Volks von Staats wegen anvertraut ist, dass er von ihnen auf alle Schichten der Gesellschaft übergehe; ein vollendeteres Unterrichtswesen, wie es die Zukunft vielleicht zur Reife bringt, kann noch umfassendere Resultate erzielen. Aber nur ja keinen Schritt zurückgegangen! Beschränkung der classischen Studien ist ihre Vernichtung und lässt das, was sie bei uns erzielen, nicht zur Reife kommen. Den Anstalten, die vorzugsweise der Humanität im obigen Sinne gewidmet sind, muss immer der Spruch gelten: Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes, das Andere wird euch Alles zufallen. Machen wir diesen Spruch wahr, führen wir ihn nicht bloss auf den Lippen, entfalten wir die ungeheuere Macht, die in ihm liegt, gegen den Materialismus, tränken wir unser Volk mit dem Geiste, mit der Schönheit, der Freiheit, der Mässigung, der Natur der alten Völker: dann werden auch die äus-

seren Mittel in Fülle da sein, es wird nicht an ihrer rechten Verwendung fehlen; die Natur folgt überall dem kräftigen Zuge des Geistes. Hat nicht einst das kleine Griechenland das grosse Asien erobert und im Gefolge der Bildung einen nie geahnten Aufschwung des Handels und der Gewerbsamkeit auf jenen weiten Flächen hervorgerufen? warum können wir nicht Asien erobern? was vermag der Kaufmannsgeist der europäischen Völker an den südlichen und östlichen Küsten Asiens? Eben weil wir keine Griechen sind, und weil wir nicht durch die geistigen, sondern durch die materiellen Interessen erobern wollen, drum leisten wir in hundert Jahren dort nicht, was die Griechen in zehn Jahren geleistet haben.

An den antiken Völkern, wie an einem idealen Gesetze, müssen sich also die modernen Nationen erziehen, ohne dass sie darum ihre Eigenthümlichkeit daran zu geben brauchen. Diese ist ihnen durch die Religion, durch den geschichtlichen Prozess, durch die ganze Weltlage und durch die Aufgaben unserer Zeit zu tief eingeprägt, als dass sie fürchten dürften, sie der classischen Bildung zum Opfer bringen zu müssen. Das Klassische kann diesem Eigenthümlichen, diesem Inhalte der modernen Völker nur die Form geben. Aber hier tritt nun der Realist gegen die formale Bildung auf. Was soll uns, hört man rufen, die dürre Form, die unlebendige Grammatik, das stroherne Sprachengesetz? Warum führt man nicht die Jugend frisch in's Leben ein und übt sie an Aufgaben, die den wirklichen Lebensaufgaben entsprechen, warum beschäftigt man sie nicht mit der lebendigen Natur, mit den lebendigen Sprachen und führt sie den empirischen Verhältnissen zu, warum drängt man sie nicht mit dem Geiste der Gegenwart, dass sie sich im praktischen Leben gleich überall zu Hause finden? Wir sind weit entfernt, den redlichen und wohlgemeinten Eifer der Realisten zu verkennen. Sie bedenken aber nicht, welche Allmacht der Form inwohnt, und dass nur da etwas zu schaffen ist, wo der rechte Geist vorhanden ist. Was ist Freiheit, was ist Gesinnung, was ist Tugend, was ist Wissen, als eben durch die Form; nicht durch die Form, die hinter drein dem Inhalt abgeschöpft wird, sondern durch die Form, die apriorisch ist, die allem Inhalte voraufgeht, die den Inhalt will und ihn mit Geist und Leben durchdringt. Was ist Wille, was ist Charakter, als

Form, die sich zu bethätigen sucht, die das vorhandene Material in ihrem Geiste gestaltet? Wo kein Wille, wo kein Ziel, kein Ideal ist, wo bloss dem empirischen Antrieb und Anstoss gehorcht wird, da muss bald alle geistige und materielle Thätigkeit erschlaffen, und von dem, was die Realisten erwarten, werden sie gerade das Gegentheil sehen. In der Gegenwart kann nur der wirken, der in dem Geiste aller Zeit steht; im Realen nur der mit Bewusstsein und innerer Freude arbeiten, der die idealen Gesetze alles Realen erfasst, in dem mannigfaltigsten Inhalte unserer Lebensverhältnisse wird sich nur der zurecht finden, wird nur der an der rechten Stelle einzugreifen wissen, der die vernünftige Form des Geistes sich zu eigen gemacht, von ihrer Lebensordnung, von ihrer Harmonie sich hat durchdringen lassen. Etwas Geringeres aber ist es nicht, was unsere sogenannte formale Bildung anstrebt; freilich ist es zuerst ein Zwang, durch den wir das in natürlicher Freiheit schweifende Leben des jugendlichen Geistes dem Gesetze unterthan machen, und die zufälligen Eingebungen des Gefühls und der natürlichen Anschauung unter die allgemeine und objective Ordnung der Vernunft beugen; aber dieses Gesetz erkennt der Geist dann als sein eigenes, und durch das erkannte Gesetz, durch die allgemeine Vernunftform, die er sich erarbeitet hat, steht er nun im Mittelpunkt, von wo aus er allen ferneren Erkenntnissinhalt beherrschen kann. Das Gesetz der Sprache — und nur an einer abgeschlossenen Sprache lässt es sich rein und deutlich erkennen — ist die ewige Logik des Geistes, das Gesetz und die Ordnug alles geistigen Strebens; von ihm muss jeder ausgehen, der einst mit Bewusstsein an den realen Aufgaben des Geschlechts Theil nehmen will. Drum ist die Grammatik gar nichts so Verwerfliches; sie ist die wahre Zucht des Geistes, so lange bis ihm die Nothwendigkeit zur Freiheit ist geworden. Die Grammatik ist ein Beweis von dem Bewusstsein des Menschen über sein Schaffen sie bezeugt, dass er eingeborene Ideen, dass er apriorische Kategorien hat, die in ihrer absoluten Gewissheit und Vernünftigkeit allem realen Stoffe vorausgehen. Und ein tieferes Zeugniss hat der Mensch nicht für seine Göttlichkeit und Freiheit. Ehe wir also die Jugend für die realen Geschäfte des Lebens verwenden, ehe wir sie ins Laboratorium, ins Büreau, in die Werkstatt, an die Maschine stellen, wollen wir sie doch erst zum Be-

wusstsein kommen lassen über die menschliche Aufgabe, wollen wir sie heranreifen lassen zur Einsicht in die Gesetze der Vernunft, wollen wir ihr die Form einpflanzen, durch welche allein menschlicher Inhalt gestaltet wird, wollen wir ihr das Allgemeine einprägen, aus dem das Besondere erst verstanden und wie viel richtiger verstanden wird. Das Reale, das Einzelne, das Gegenwärtige, wird gefördert nur durch die Einsicht ins Ideale, ins Allgemeine, in das Ewige; das Menschengeschlecht geht nicht durch den Zufall weiter, sondern durch das systematische Wollen und Wissen, wo das Einzelne vom Centrum beherrscht wird; aber dieses Systematische beruht gerade auf dem Formalen, das man mit aller Gewalt austreiben möchte. Alle geistigen Interessen sind, was sie sind, erst durch jene Logik, welche der jugendliche Geist sich erarbeiten, sich zum Bewusstsein bringen muss; diese Logik ist ihre *conditio sine qua non*; durch sie bilden und erarbeiten wir uns unsere Muttersprache, an ihr gelangt das Gefühl für sittliche und wissenschaftliche Nothwendigkeit zur Klarheit. Durch sie eröffnet sich das Verständniss in die antike Literatur und in den unerschöpflichen Inhalt antiker Freiheit, Tugend, Wissenschaft und Kunst, an welchem wir unser geistiges Leben fort und fort zu erheben, unsere Anlagen zur Wirklichkeit zu bringen haben. Kaum hat der jugendliche Geist die grammatische Form sich angeeignet, so fängt der Inhalt der classischen Literatur ihn zu fesseln an, und an ihm reift er zur wahren Menschlichkeit. Diese wahrhaft allgemeine Bildung ist dann die ächte Basis aller besonderen Bethätigung, alles realen Schaffens. Drum mögen die Gymnasien fort und fort die classischen Studien und die Geschichte des Alterthums als ihre wichtigste, ja einzige Aufgabe ansehen; auch die sich nicht dem wissenschaftlichen Berufe widmen, können aus den niederen Klassen der Gymnasien nur reichen Segen, die Zucht durch die Form, in ihr ferneres Leben mit fortnehmen. Was die Realisten als Hauptsache ansehen, kann in den Gymnasien nur Folge, nur zufällige Anwendung sein; die classischen Studien müssen den jugendlichen Geist entweder ganz einnehmen, oder sie müssen ganz verworfen werden. Halbheit taugt zu gar nichts. Auch die Uebungen im lateinischen Ausdruck sollen die Gymnasien sich nicht verkürzen lassen; nur das hat man wahrhaft inne, was man selbst bethätigt, und in den Geist der alten Lite-

ratur kann man nicht vollkommen eindringen, ohne selbst arbeitend an ihm Theil zu nehmen, ohne die Fähigkeit seiner Reproduktion. Wir dürfen nicht durch die Aussicht auf einen eingebildeten Vortheil uns das entreissen lassen, worauf unsere ganze Hoffnung auf sittliche Stärke und wissenschaftliche Tiefe der Zukunft gegründet ist, und worauf das Mark der Bildung der Gegenwart beruht. Niemand soll uns den Geist, die Gesinnung unter der Masse des realen Stoffs erdrücken; niemand den irdischen Reichthum eines entsittlichten Volks für die ewigen Güter des Geistes bieten.

Dass nun die formale Bildung, wie sie all' unserem wissenschaftlichen Streben zu Grunde liegt, für keinen realen Inhalt passe: von diesem Einwurf muss wohl jeder zurückkommen, der einen Blick auf das gesammte Gebiet unserer Wissenschaften wirft. Jene Form ist die Methode, in der sie alle arbeiten, ist ihre gemeinsame Logik, ohne welche sie nicht einen Stein auf den anderen bauen können, ist ihre geistige Energie, ihr allgemeines Vernunftgesetz. So gewiss als sie alle sprechen und lehren, und so gewiss die Sprache ein Vernünftiges ist, und wenn sie nicht vernünftig wäre, sich auch kein vernünftiger Inhalt ausdrücken liesse: so gewiss ist jene Form die Form alles Inhalts. Wollten wir dem realen Inhalt die Form entlocken, so müssten wir die einheitliche, apriorische Natur des Geistes verwüsten; das ist eine Unmöglichkeit. Die Form kann an den alten Sprachen zum Bewusstsein gebracht werden, weil die vernünftige Form, die Kategorien des Geistes nie wechseln, ewig dieselben sind; es ist daher auch eine vergebliche Besorgniss, dass der moderne Inhalt durch die „antiken Kategorien" könnte verdreht und missverstanden werden. Was wir bei den Alten suchen und was unsere Jugend darin findet, das ist das ewig Menschliche, das für alle Zeiten passt, freilich auch gegen manche Verkrüppelung und Jämmerlichkeit der Gegenwart zeugt.

Was also unserer Zeit irgend an Eifer für die classischen Studien übrig geblieben ist, welche Sitten sich irgend an den wissenschaftlichen Anstalten erhalten haben, die den Sinn für die classische Literatur, die Uebung ihrer Form nähren und kräftigen könnten: die sind unsere gelehrten Corporationen verpflichtet, zu beschützen. Denn sie haben die idealen Interessen unserer Nation zu vertreten. Schutz verlangen wir dafür auch von den Regie-

rungen; denn den übermächtigen Strömungen der Zeit, wie der Materialismus, der Realismus sind, dürfte manches Schöne und Vortreffliche erliegen, wenn es nicht die Vertreter des Gesammtwohls, deren Blick nicht auf die empirische Gegenwart, sondern auf die Zukunft muss gerichtet sein, beschützten. Wir würden ohne diesen Schutz, d. h. ohne die Verwaltung des Einzelnen aus dem allgemeinen Gesichtspunkte bald zur seltsamsten Ordnung der Dinge gelangen. So wollen wir auch jene Universitätssitte geschützt wissen; wie viel damit zusammenhängt, ist klar: denn wo die Forderung der lateinischen Prüfungen z. B. erlassen würde, so würde für die Zöglinge der Gymnasien sofort eines der anregendsten Motive fortfallen, es im lateinischen Ausdruck zur Fertigkeit zu bringen. Der Jugend müssen Ziele vorgesteckt werden, denn das Gesetz ist ihr noch äusserlich. Man wird doch nicht verlangen, dass die Jugend von sich selbst in den Werth der classischen Sprachen ein Einsehen haben soll.

Wir haben ein Wort für die Festhaltung der akademischen Sitte aus den eben entwickelten allgemeinen Gründen gewagt, wie auch dem Gutachten des von uns hochgeschätzten Mannes, dem wir in diesem Punkte zu widersprechen versuchen, allgemeine Gründe zur Unterlage dienen. Möge die Motivirung beider Urtheile einen Beitrag zur Aufklärung in einer für die Gegenwart so wichtigen Frage abgeben.

XXV.

Wesen, Geschichte und Kritik der Religion.

Von

K. Th. Bayrhoffer.

Erster Theil.

Das Wesen der Religion.

(Vgl. das zweite Heft dieses Jahrgangs S. 315 — 326.)

1) Der Mensch als empfindendes, anschauendes, bewusstes und wollendes Wesen ist die stete Reflexion in einen objectiven, zugleich über ihn hinausgehenden Grund oder ein Ansich als die Voraussetzung seiner Empfindens u. s. w., d. h. überhaupt seines Seins. Empfindung und Bewusstsein sind an sich bedingt, getragen von der Nothwendigkeit. Indem nun das Bewusstsein zugleich Selbstbewusstsein ist, so weiss es sich als das, was es ist, d. h. es weiss sich als ein für sich seiendes und besonderes intelligentes Leben, welches aber zugleich alle seine Wurzeln durch den Organismus hin in der Nothwendigkeit des zugleich über dasselbe in das Unendliche hinausgehenden Seins hat und daher ein durchweg bedingtes ist. Das Bedingende ist überhaupt die Totalität des Seins, in welcher das Bewusstsein gegetragen ist, und welche in ihm scheint.

Erläuterung. Das Bewusstsein weiss sich getragen von einem leiblichen Sein; es weiss sich hervorgehend, werdend aus seinem Nichtbewusstsein und untergehend in seiner Bewusstlosigkeit. Es weiss sich als ein besonderes Leben, welches anderes Leben zu seiner Voraussetzung hat; es ist erzeugt durch andere lebendige Wesen; es bedarf der Elemente, des Lichts, der Luft, des Wassers, der Speise, um sich in seinem Dasein zu erhalten. Es ist so mitten in das All hineingesetzt, ohne sein Wissen und Wollen; es ist getragen von einem Andern und umgeben von freundlichen und feindlichen Mächten. So ist dasselbe allseitig bedingt und abhängig.

Wenn es freilich wahr ist, dass das bewusste Wesen in sich selbst auch den Punkt der Unbedingtheit hat: so liegt der-

selbe doch jedenfalls in dem tiefen Hintergrund des Bewusstseins. Denn das reine Sein und die einfache Reflexion in sich sind wohl die Basis alles Bewusstseins; aber insofern dasselbe Bewusstsein ist, ist die einfache Reflexion Rückkehr aus dem und zwar bestimmteren, qualitativ differenten Anderen, mit der Grenze gesetzt, d.h. bedingt. Aber das Bewusstsein weiss auch das Unbedingte als seinen Grund.

Dass nun Schleiermacher die Religion auf das Abhängigkeitsgefühl des Menschen gründet, hat nach dem Angegebenen seine volle Berechtigung, und der Witz Hegels, dass das die Religion der Hunde sei, ist völlig bedeutungslos, da das empfindende und selbstbewusste Dasein an der objectiven Nothwendigkeit gleichmässig seine Voraussetzung hat. Wenn aber Schleiermacher noch insbesondere das schlechthinige von dem relativen Abhängigkeitsgefühl unterscheidet, so werden wir diesen Unterschied sogleich im Folgenden erkennen, aber auch einsehen, dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zugleich das Wissen des Unendlichen in dem Bewusstsein selbst enthält, welches sich hiermit in der allgemeinen Einheit und Freiheit weiss. — Gefühl aber (m. s. weiter unten) ist das Bewusstsein insofern, als es der Uebergang aus dem Sein in das Wissen ist; es ist, wie Schleiermacher selbst dasselbe bezeichnet, das unmittelbare Bewusstsein, welches seine Momente noch nicht reflectirt, analysirt hat.

Dass endlich die Wissenschaft der Religion nicht mit Gott anfangen, sondern nur eine Analyse des Bewusstseins, des Menschen sein darf: dieses haben mit Schleiermacher besonders Reiff und Noack gegen Hegel schlagend gezeigt. Das ist aber auch der Sinn der ganzen neueren Kritik, Feuerbachs u. s. w.

2) Das Ansich nun, welches das Bewusstsein als seinen Grund in sich hat, ist zunächst die Totalität des Besonderen, das Universum. So weiss sich der Mensch abhängig und bedingt von vielem Besonderen. Allein jedes dieser Besonderen ist selbst wieder relativ, abhängig und bedingt durch Anderes, und damit zugleich ein Wandelbares, Erscheinendes, Gesetztes. Wie nun aber das Bewusstsein selbst seine ganze Bedingtheit und Besonderheit in der allgemeinen und identischen Reflexion in sich seines Wesens trägt, und sich hiermit in seiner Bedingtheit selbst in dem Unbedingten und Unendlichen weiss: so kann dasselbe auch das objectiv Daseiende, seinen realen Grund nur als das Relative in dem identischen Wesen, und so zuletzt alles Besondere des Daseins nur als die Bedingtheit und Relativität in dem unendlichen Sein und seiner allgemeinen Reflexion in sich erfassen.

So fasst der Mensch sich mit allem Besonderen in der absoluten Einheit des Wesens, welches zugleich sein eigenes Wesen ist, und doch über ihn hinausgeht, in welchem die Widersprüche des Menschen in sich selbst und in Beziehung auf die gegenüberstehende Objectivität aufgehoben sind und sich aufheben sollen, in welchem auch die Abhängigkeit desselben von der Nothwendigkeit in das Gefühl der Freiheit umschlägt, eben weil die Bedingtheit durch das objective Ansich als Bedingtheit durch das eigene Wesen gewusst wird.

Erläuterung. Das ist nun der wahre Anfang der Religion, dass der Mensch sich nicht bloss von einer Totalität des Besonderen bedingt weiss, sondern das Universum und sich selbst in die absolute Einheit des Wesens setzt, in welcher Alles aufgehoben ist. So erhebt sich das Gefühl der Abhängigkeit zu dem Gefühle der Freiheit — und das ist es denn auch, was Hegel der Schleiermacher'schen Darstellung eigentlich entgegenhalten wollte. In Gott fühlt der Mensch wie seine Nichtigkeit, so seine Erlösung und Freiheit; Gott vermittelt die wesentlichen Zwecke und Bedürfnisse des Menschen durch die Objectivität; Gott hat den Menschen als Zweck in sich, für welchen das Universum als Mittel und Grundlage gesetzt ist. Die absolute Einheit oder Idealität ist das Zusammenschliessende von Welt und Mensch, ist des Menchen eigener tiefster Grund, welcher die Besonderheit in seiner Macht hält. Die blosse Abhängigkeit von einem zufälligen äusseren Object würde ein irreligiöses Gefühl sein. Erst indem in dem Object die Einheit des Wesens erfasst wird, erhebt sich das Abhängigkeitsgefühl zu dem religiösen Gefühl. Die Abhängigkeit von dem Wesen, welches mein eigenes Wesen ist, ist nicht mehr Abhängigkeit, sondern Freiheitsgefühl, Beisichselbstsein. Dieses gilt daher auch für die niedrigsten Spuren und Formen des religiösen Bewusstseins. Selbst der Fetischdiener erfasst in dem einzelnen zufälligen Object die allgemeine Macht, welche als des Menschen eigenes Wesen zugleich über ihn hinausgeht und die Objectivität mit ihm vermittelt. Darin aber, dass das Unbedingte zugleich über den Menschen hinausgeht, oder was dasselbe ist, dass der Mensch sich zugleich als Besonderes, Relatives weiss, ist das religiöse Gefühl Abhängigkeitsgefühl; und darin, dass das über ihn Hinausgehende doch sein eigenes Wesen ist, ist dasselbe Freiheitsgefühl.

Aber die Wirklichkeit der Religion ist doch mit diesen Elementen noch keineswegs gegeben. Denn es fragt sich nun weiter, in welcher Form das Bewusstsein diese mit ihm nothwendig gegebenen, mit ihm Eins seiende Grundlage fasst. Setzen wir, dasselbe fasse sie in ihrer wissenschaftlichen Rein-

heit, so würde das Bewusstsein sich eben nur in der unbedingten Einheit und Reflexion in sich des Universums als ein schlechthin Absolut-Relatives wissen, und würde die Gesetze der Wirklichkeit erkennen, welche die Vermittelungen des unendlichen Seins sind. Das wäre aber keine eigentlich religiöse Vorstellung und keine eigentlich religiösen Acte, wenn wir den Ausdruck „Religion" in dem historischen Sinne nehmen, nach welchem dieselbe eine Vorstellungsform ist, welche sich in Kritik und Wissenschaft auflöst und in die wissenschaftliche Form übergeht. Denn in diesem specifischen Sinne ist die Religion ein Verhältniss des Menschen zu Gott als des Anderen zu dem Anderen, so dass das Sein des Relativen in dem Unbedingten die Gestalt zweier gegen einander gesetzter Besonderen annimmt, wenn auch die eine Seite das Allgemeine und Absolute sein soll. Das gewöhnliche religiöse Bewusstsein wird daher nicht zugeben, dass das unendliche Sein im endlichen noch Gott sei; es wird diese Lehre atheistisch nennen. Nur die wissenschaftliche Reflexion, welche weiss, dass sie mit der Auflösung jener Form das wahre Wesen nicht verloren hat, wird nun Gott, das vorgestellte, damit zum Besonderen gemachte Allgemeine, zu einem Namen herabsetzen, welchen sie in ihre Sprache übersetzt, um zugleich die Continuität zwischen dem religiösen und wissenschaftlichen Standpunkte zu erhalten. Nur in dem einzigen Falle, wenn die wissenschaftliche Reflexion das allgemeine Unbedingte wirklich als ein Selbstbewusstsein oder eine Person darlegen könnte, in welcher Welt und Mensch getragen seien, würde der religiöse und wissenschaftliche Standpunkt sich decken. Die Kritik des unten folgenden dritten Theiles wird aber, ausser den schon in der Einleitung gegebenen Andeutungen, die Unmöglichkeit hiervon nachweisen.

3) Indem endlich das Gefühl des absoluten unendlichen Ansich, welches das Bewusstsein nothwendig ist, in sein objicirendes Vorstellen übergeht, und damit die Gestalt eines Besonderen annimmt, wie die Empfindung eines relativen Seins zu dessen Anschauung und Vorstellung wird; und indem das bewusste Wesen in diesem seinem absoluten Grunde sich selbst setzt als an sich seiende Voraussetzung seiner und der Welt: so wird das schlechthin Unbedingte von dem Menschen als selbstständige Person oder besonderes Selbstbewusstsein ihm gegenüber gestellt. Dieses von dem Bewusstsein projicirte und personificirte Wesen ist Gott in dem weitesten Sinne des Worts, und die bewusste Beziehung des Menschen und der

Welt auf denselben als das zu Grunde liegende Ansich ist die Religion.

Erläuterungen. a) Nur der Mensch hat Religion, weil das Unbedingte nicht bloss sein Ansich ist, sondern in dem Wissen, dem Erkennen ist. Das Bewusstsein, ist die Analyse und Unterscheidung seiner Elemente, das freie Gegenüberstellen. Das Thier ist auch im Absoluten; aber das Absolute ist nur in seiner Empfindung, weil es bloss Empfindung ist, d. h. dasselbe ist nur als Gefühl des Gesetztseins und des Getragenseins in dem Unendlichen. Daher sagt Hegel mit Recht, die Religion sei allein im Denken; denn Denken ist dieses Insichzurückgekehrtsein des Geistes in seiner Beziehung auf Anderes, und damit das freie Gegenüberstellen.

b) Das ist nun die specifische Eigenthümlichkeit der Religion, dass in ihr das unendliche Ansich als ein Besonderes gegen das Besondere gesetzt wird; und einen Anklang hieran finden wir auch in den Ausdrücken von Reiff und Noack, dass das unbedingte Eine oder die reine Freiheit in ewiger Vollendung über dem Besonderen erhaben sei, obschon dasselbe in sich tragend — die Transscendenz in der Immanenz —; von wo aus es nur ein kleiner Sprung ist, wenn nun Carriere in dem zweiten Hefte des ersten Jahrganges dieser Jahrbücher aus dem unbedingten Einen wieder das persönliche selbstbewusste Eine, Gott macht. Streng wissenschaftlich aufgefasst kann nur gesagt werden, dass das allgemeine Unbedingte alles Bedingte in sich schliesse, und desshalb die Welt oder die Vielheit und Relativität in ihrer eigenen Einheit und Absolutheit ruhe. Bei Reiff und Noack, welcher letztere die Offenbarung des Einen in der Welt ausdrücklich von dem unbedingten Einen an sich noch unterscheidet und den sogenannten Pantheismus mit Reiff verwirft, nimmt dieses Eine die Gestalt einer Hypostase an und erinnert, auch in der ihm zugeschriebenen Unbegreiflichkeit an das Ἓν der Neuplatoniker. Dass aber doch dasselbe keineswegs die Bedeutung Gottes, des religiösen Absoluten hat, erhellt daraus, dass dasselbe durchaus unpersönlich gefasst wird, daher von einem Gebet an dieses Eine und allem damit Zusammenhängenden nicht eigentlich die Rede sein kann. Es ist also in Wahrheit doch nur die immanente Einheit des All, welche die ewige Grundlage, wie aller Dinge, so auch der Person selbst ist, und als Person gefasst sogleich wieder die Frage nach deren Halt und Grund hervorrufen würde. Dennoch scheint das Absolute in jener Reiff'chen Fassung an Widersprüchen zu leiden; es tritt hier dieselbe Frage auf, wie bei den Selbsterhaltungen der Realen bei Herbart. Auch Herbart sagt, die Qualität des Realen an sich sei unbekannt, unsagbar, werde aber durch jene Selbsterhaltungen keinenfalls afficirt oder aus ihrer reinen

Identität mit sich herausgesetzt. So ist das unendliche Eine und Ansich des All als solches nach Reiff unbegreiflich, qualitätslos, nur in der Welt als offenbart zu erfassen, insofern nämlich Alles in der Welt eine Einheit, Unendlichkeit in sich hat, durch welche dasselbe über seine Besonderheit zugleich hinausgetrieben wird und hinaus ist, so dass nun das Eine Unbedingte nicht das Besondere, und das Endliche nicht das Unendliche, aber doch jedes in seinem Geschiedensein vom anderen nicht von ihm getrennt ist, und das Endliche positiv in dem Unendlichen ruht. Wird diese Gedankenreihe wahrhaft zusammengefasst, so wird sich das in der Einleitung Entwickelte als ihr eigentlicher Begriff ergeben, und das Unbedingte als das zwar nicht dem Besonderen, über welches dasselbe allerdings zugleich hinausgeht, demselben auch transscendent ist, aber doch der Totalität des Besonderen nur Immanente zu fassen sein, d. h. es wird ein Universalorganismus sein, welcher das Unbedingte in seiner Bedingtheit, das sich selbst Gleiche in seiner kreisenden Besonderheit ist. Es dürfen dann aber die Einheit mit sich und die Besonderheit (so wenig wie Seele und Leib) nicht als Wesen gegeneinander hypostasirt werden, sondern es ist das Eine unendliche Wesen, welches die Einheit und Idealität in der Besonderheit, und in allem Kreisen und Verwandeln des Besonderen die allgemeine Reflexion in sich, das unbewegte Sichselbstgleiche der Bewegung, die ewige Ausgleichung der Gegensätze als ihre zu Grunde liegende, sie haltende Einheit ist. Dadurch gleicht sich die Speculation Reiff's und Hegel's aus, indem wir allerdings die einseitige Negativität und Idealität des Letzteren, das Umschlagen des Einen in das Andere, das Sichselbstentlassen, Sichanderswerden desselben, wie schon oben in der Einleitung ausgeführt wurde, verwerfen, vielmehr die Welt als das in der einfachen Reflexion in sich oder unendlichen Einheit aufstrebende, darin schon enthaltene Besondere fassen. So ist das Absolute in concreter Realität, was als Zahl das unendliche Eins wäre, welches, an sich Vielheit, Besonderes, ewig seine Besonderheit zum Fürsichsein sich reflectiren lässt, aber so, dass darin jedem Positiven sein Negatives, dem — 1 das + 1, dem — 2 das + 2 (dem relativ Erfüllten das relativ Leere, dem Anziehen das Abstossen, der Contraction die Expansion in dem allgemeinen Oscilliren u. s. w.) entgegentritt, weil eben das Unendliche seine Gleichheit mit sich schlechthin bleiben, mithin jedes besondere Fürsichsein nach Innen und Aussen die Einheit mit sich des Wesens darstellen muss. Das ist auch der Grundgedanke des Schelling'schen Absoluten und des Hegel'schen in sich reflectirten Allgemeinen, nur dass diese Systeme das Ganze in einseitiger Idealität festhalten. Und dass die Unbegreiflichkeit des Einen nach Reiff nur der Ausdruck für die ungenügende Er-

fassung desselben sei, scheint klar zu sein, da nicht einzusehen ist, warum das jedem Bewusstsein immanente Unbedingte weniger begriffen werden solle, als ein demselben gegenübergesetztes Besondere.

c) Da aber das bewusste Wesen in dem Unbedingten sein eigenes Wesen sich gegenüberstellt oder seinen Grund als ein totales besonderes Fürsichsein vor der Anschauung schweben lässt: so wird derselbe als Persönlichkeit, als Gott vorgestellt. Denn setze ich mich selbst in meinem eigenen, also dem Persönlichkeits-Grunde, und diesen Grund als ein vorgestelltes Besondere, daher ein gegen Anderes reflectirtes Wesen, so ist er nothwendig mein Ebenbild; er ist als der Grund gerade so bestimmt, wie derselbe als mein Bewusstsein bestimmt ist, und ist in dieser Bestimmtheit mir als mein Ansich gegenübergestellt. Gott ist daher allerdings, nach Feuerbach, mein alter Ego, jedoch nicht der andere Mensch, sondern da in seinem Begriffe zugleich das Hinaussein über meine Endlichkeit und Bedingtheit, das Absolutsein schlechthin liegt, so ist derselbe der ins Unendliche erhobene und als dieses vorgestellte Begriff des Menschen. Und insofern im Unendlichen, als meinem eigenen persönlichen Grunde, auch die dem Menschen gegenüberstehende Objectivität als getragen vorgestellt wird, so personificirt sich in der Religion das ganze Universum und alle seine besondere Momente, so schwach oder stark auch diese Personification sein möge, und ob sie nun mehr in besondere Vorstellungen übergehen, welche die absolute Person in mannigfaltiger Weise ausdrücken, oder ob die Besonderheit mehr in Einer unendlichen Person aufgelöst gewusst werde (m. vergl. den Fetischismus, die Chinesische, Indische, Griechische, Jüdische, Christliche Religion). Selbst das Böse tritt so dem Guten auch als Gott entgegen, obwohl als ein zweideutiger Gott. Und das ist nun der eigentliche, specifische Begriff der Religion, dass sich der Mensch zu Gott, d. h. dem personificirten Ansich, verhält in dem Bewusstsein, wie Person zur Person, wie das Kind zu dem Vater, wie der Knecht zu dem Herrn. Der ganze religiöse, innere und äussere, Cultus ruht auf diesem Prinzip: so das Gebet, das Anrufen der Götter oder Gottes, der Zorn, die Liebe, die Versöhnung Gottes u. s. w. Man sagt dann freilich auch: das ganze Leben, Erkennen und sittliche Thun eines, dieses oder jenes Menschen, z. B. eines Philosophen, welcher nicht betet oder in die Kirche geht, ist ein fortwährendes Gebet. Das aber gehört zu dem oben Genannten, dass man eine andere Form des Bewusstseins mit der früheren in Zusammenhang erhält, und die Subjecte der letzteren mit neuen Prädikaten bestimmt, welche jener anderen Form entsprechen. Dass man das freie Erkennen und sittliche Thun nicht mehr im eigentlichen Sinne ein Beten nennen könne, ist in sich

selbst klar. Doch würde immerhin der religiöse Standpunkt neben dem wissenschaftlichen bestehen bleiben, wenn, wie gesagt, Gott durch die Wissenschaft bewiesen werden könnte (man denke an die Beweise vom Dasein oder der Existenz Gottes). Denn alsdann würde auch der Philosoph noch beten können u. s. w. Es wird aber diese Frage in dem dritten Theil, welcher das Wesen und die Welt der religiösen Vorstellung ausführlich der Kritik zu unterwerfen hat, ihre volle Erledigung finden. Bis dahin daher verschiebe man alle solche Fragen, wie sie den Beweisen vom Dasein Gottes zu Grunde liegen, als da sind: Muss nicht der Grund des Menschen, des Erkennens, selbst als Geist, Erkennen gesetzt werden? Lässt sich nicht aus der Zweckmässigkeit der Welt auf Gott schliessen? Oder enthält wohl gar der Begriff des endlichen denkenden Wesens schon selbst den des unendlichen denkenden Wesens als eines von jenem unterschiedenen, weil der Geist mit jedem Unterschied den entgegengesetzten als real denken müsse, wie Ulrici meint? u. s. w. Im Allgemeinen sei hier nur das bemerkt, dass man im freien Erkennen, welches die Phantasie des Unendlichen aufgelöst hat, wohl mit Strauss sagen kann: das Absolute sei vielmehr das sich ewig Personificirende und daher im Menschen auch als Person da; d. h. aber: die unendliche, allgemeine Substanz und Reflexion hat die besonderen Reflexionen in sich und ist in deren Ineinanderscheinen in der Spitze der Welt auch Grund der Person und des Selbstbewusstseins, dessen centrales Wesen.

Wenn Hegel im Allgemeinsten Religion und Wissenschaft als Vorstellung und Begriff des Absoluten unterscheidet, so hat dieses nach Obigem (s. auch sogleich unten) seine vollkommene Richtigkeit. Und wenn derselbe sagt, das sei nur ein Unterschied der Form, der Inhalt sei derselbe: so ist auch dieses wahr, in dem Sinne, wie z. B. der Inhalt derselbe ist, ob man nun das Böse in der Form des Teufels oder des selbstsüchtigen Menschenherzens auffasst. Andererseits aber ist das doch selbst ein anderer Inhalt, ob das Unbedingte als immanente Substanz und Einheit der Welt oder als selbst besondere Person gewusst wird. Nur das bleibt wahr daran, dass das Absolute in Religion und Philosophie gleichmässig Gegenstand des Bewusstseins ist. Sonst ist auf solche Streitigkeiten wenig zu halten, und nur das Eine Wichtige liegt darin, ob auch die Philosophie Gott, d. h. die dem Menschen gegenüberstehende unendliche Person, wisse, resp. anerkenne. Dann würde der Inhalt der Religion und Philosophie in der That derselbe sein, wie er den Scholastikern des Mittelalters derselbe war. Daher ist es aber bedenklich, über das Verhältniss der Philosophie zu der Religion Stellen aus Anselmus u. s. w. (wie dieses Schleiermacher

und Hegel thun) zu citiren, als ob dieser Standpunkt des *credere* und *intelligere* noch derselbe sei.

4) Aus der Zusammenfassung der obigen Darlegung ergibt sich also der Begriff der Religion dahin: Sie ist der Akt des sich als bedingt und abhängig erfassenden Bewusstseins oder intelligenten Wesens, sich das unendliche Ansich als das Bedingende seiner selbst und der Welt in Personificationen, als Gott und Götter, gegenüberzustellen. So kann denn mit Recht einfach gesagt werden: die Religion sei die **Vorstellung** des menschlichen und geistigen Wesens als des Absoluten; denn die Vorstellung ist eben dieses Gegenüberstellen des Objects, des Ansich im Bewusstsein. Daher ist denn die Religion ihrem Wesen nach Anthropomorphismus, Beziehung des Menschen zu seinem Ab- und Urbild, welches jedoch zugleich mit der wirklichen menschlichen Persönlichkeit im Widerspruch steht, weil es über die realen Bedingungen des Menschen in das Allgemeine und Unendliche hinausgehoben ist.

Erläuterung. Dass die Religion auf diesem Boden der das Ansich personificirenden Phantasie beruht, ist eigentlich im Einzelnen und Besonderen schon lange, im Allgemeinen in der neuesten Zeit vollkommen anerkannt. Wie die Phantasie des ungebildeten oder des erregten Menschen in dem Dunkel Gespenster sich vorspiegelt: so verwandelt sich vor dem Menschen in substanziellerer Weise das Universum, seine Glieder und Mächte in Gott und Götter. Auf solche Weise hat man schon lange den Teufel, die Dämonen, die Engel, die Hellenischen Gottheiten u. s. w. als Phantasiegebilde wirklicher Momente der Welt und des menschlichen Geistes erkannt und beseitigt. — Feuerbach hat besonders die praktische Beziehung des Menschen zu sich selbst in seiner Vorstellung des Göttlichen hervorgehoben: diese subjective Seligkeit, Bedürfnisse, Triebe, Zwecke, welche der Mensch durch seinen Gott realisirt wissen will. So erscheint ihm die Religion gleichsam als Produkt des menschlichen Verlangens nach Befriedigung der Wünsche; der Mensch bedarf Gottes, seines mächtigeren Ebenbildes, um die Hülfe und den Trost zu finden, welche er sich selbst nicht erringen kann, da er nur eine sehr beschränkte Macht über die Verhältnisse hat. Allein um diese Hülfe bei göttlichen Wesen zu suchen, muss schon in dem Geiste des Menschen der theoretische Trieb der Anschauung des Unendlichen der objectiven Grundlage in persönlicher Gestalt vorausgesetzt werden, wie denn auch in manchen Religionen jenes Praktische mehr zurücktritt. So

hat aber auch Feuerbach selbst weiterhin die Reflexion des Menschen in die Natur als wesentlichen Grund der Religion erkannt. Das ist Alles richtig; der Mensch bezieht sich in seiner Beziehung auf die Natur doch zu sich selbst; es kann das eine oder andere Moment vorherrschen, und allerdings ist das Christenthum die höchste Beziehung des Menschen auf sich. Feuerbach nennt auch wohl den religiösen den pathologischen Menschen, die Religion ein Produkt des menschlichen Gemüthes, der abstracten subjectiven Reflexion im Gegensatze gegen das objective Erkennen des Wesens der Dinge. Auch dieses Alles liegt in der obigen Begriffsbestimmung. Ihr theoretisches Wesen hat an ihm selbst diese praktische Bedeutung; ja es ist in ihm das praktische Wesen, der Trieb, in seinem Andern sich zu setzen, oder das Andere als das seinige zu bestimmen. Indem dieses nun in der Weise des Vorstellens geschieht: so verhält sich hiermit der Mensch als Person zu Person, und damit tritt nothwendig die ganze subjective und gemüthliche Beziehung ein, welche Feuerbach als das Wesen der Religion erkennt. Und dieser Beziehung tritt dann allerdings das objective Erkennen und Befriedigen gegenüber, welches theils in dem Erfassen des Wesens der Dinge, der philosophischen Wissenschaft, theils in der Macht über die Natur durch Einsicht in deren Gesetze, theils in der gegenseitigen Hülfe der Menschen, als der wirklichen Personen, gegeneinander besteht. — Gegen diese Darstellung des Wesens der Religion behauptet nun Noack, (wie dieses schon oben in dem Anfange der Einleitung angedeutet wurde) und führt dieses aus in seinem Werke über Mythologie und Offenbarung: das sei nur der mythologische Prozess der Religion, welche in Wahrheit das Sichwissen des Menschen in der unbedingten Einheit und Freiheit sei. Diese Einheit werde dann zuerst mythologisch, in der Form der Natürlichkeit des Werdens, des Bewusstseins, der Vermenschlichung erfasst, endlich aber in ihrer philosophischen Reinheit gewusst, und sei dann die wahrhafte ewige Religion. Ich habe nun schon früher darauf hingewiesen, dass die zugleich transscendente Haltung des unbedingten Einen bei Noack dieses in der That dem religiösen Bewusstsein annähert, die unpersönliche Form desselben jedoch wieder von ihm abführt. Und da nun mit der Aufhebung der Personification des Grundes, mit der Aufhebung also des Verhältnisses von Person zu Person eine wesentliche Conversion des Bewusstseins eintritt: so sind schon lange Religion und Wissenschaft oder Religion und Sittlichkeit bestimmt unterschieden worden. Da jedoch beide in der gleichmässigen Beziehung der Intelligenz auf das Absolute eine nähere Einheit haben, so mag man dann auch diese ganze Sphäre mit dem Namen der Religion im weiteren Sinne bezeichnen (vgl. Hegel, Encyclopädie der philos. Wiss.

§. 554). In diesem Falle bedeutet derselbe überhaupt die Reflexion des Menschen nicht in seine Partikularität oder das vereinzelte Object, sondern in das Unbedingte und Unendliche. Und so wird man dann von einer Religion des Anschauens (Kunst), des Vorstellens (Religion im engeren Sinne) und des freien Gedankens (Wissenschaft des Wesens und freie Sittlichkeit) reden können. Aber eben damit erhellt, dass, wie die Religion gegenüber der Kunst, so auch gegenüber der Wissenschaft als ein selbstständiges Ganze zu entwickeln ist, welches in der speculativen Kritik und Aufhebung in den freien Gedanken endigt. Und so beschäftigt sich denn auch das ganze Werk von Noack wesentlich mit der Religion, selbst das Christenthum oder die absolute Religion, welche der 2. Theil darstellt, erscheint noch in der mythologischen Form, und erst der letzte Abschnitt (S. 389—448) gibt die sogenannte Religion der Zukunft oder das Glaubensbekenntniss des modernen christlichen Bewusstseins, welches nun eben eine philosophische Auffassung des All ist.

Durch das Angeführte wird sich dann die bestimmte Begrenzung der Aufgabe rechtfertigen, und der dritte Theil wird den Zusammenhang wie den Unterschied von Religion und Wissenschaft speciell darlegen.

5) Wie sich nun der Geist des Menschen zu jedem Object in der Totalität seiner Elemente und Richtungen verhält: so auch zu dem göttlichen Object. Die Religion ist daher der ganze Geist, fühlende, erkennende, wollende, künstlerische Intelligenz auf der Grundlage und in dem Elemente der Vorstellung Gottes. Insofern nun der Geist sich im Allgemeinen in einer doppelten Grundrichtung zu dem Object verhält, theoretisch und praktisch: so auch der religiöse Geist zu seinem Object, indem derselbe einerseits das göttliche Wesen in der Vorstellung producirt, andererseits sich mit demselben praktisch vermittelt. Und wenn auch Gott als solcher kein wirkliches, reales Object ist, wie die dem Menschen gegenüberstehenden Wesen, so ist derselbe doch von dem Menschen als ein solches Object gesetzt, mit welchem er, und welches mit ihm in reale Beziehung treten kann und, weil dasselbe das wesentliche ergänzende, die ganze Nothwendigkeit, in welcher der Mensch bedingt ist, in sich tragende Wesen ist, auch muss, und in Hinsicht auf welches er sein Handeln bestimmt.

a) Theoretisch ist das göttliche Wesen

α) in der Unmittelbarkeit des Gefühls, d. h. hier in dem Bewusstsein in seiner unentwickelten subjectiven Concen-

tration, in welche auch die entwickelte Vorstellung wieder zurückgeht. Das religiöse Gefühl daher oder das Gefühl des göttlichen Wesens als der primitive Grund, aus welchem das ganze religiöse Leben durch Entfaltung hervorgeht, ist selbst nichts Anderes als der Gedanke (die Vorstellung) des zu Grunde liegenden Unendlichen in seiner unbestimmten Innerlichheit, wie derselbe mit dem Sich-abhängig- und bedingt-Finden des Menschen hervorkeimt. Desshalb ist die Berufung des Subjects auf sein religiöses Gefühl, gegenüber dem Gedanken und der Wissenschaft, eben selbst eine Gedankenlosigkeit, weil man nicht erkannt hat, dass jenes Gefühl der Gedanke selbst in seiner Unmittelbarkeit ist. Am vollendetsten ist diese Gedankenlosigkeit, wenn man, anstatt die Religion aus dem Wesen des Bewusstseins zu begreifen, gleichsam eine besondere absolute Stelle in dem Geiste, ein religiöses Grundgefühl voraussetzt, welches ohngefähr dieselbe Weise ist, in welcher die Phrenologen besondere Orte des Gehirns für Mord und Diebstahl erdichten. — Das Thier hat, wie schon früher bemerkt wurde, wohl auch Gefühl, aber keine Religion, weil diese auf dem Bewusstsein, der denkenden Reflexion beruht. Diese in ihrer unmittelbaren subjectiven Einhüllung ist das Gefühl des Göttlichen, der sich selbst entwickelnde, zu bestimmten Vorstellungen und Handlungen entfaltende Keim.

β) Die Entwickelung des religiösen Gefühls zu der gegenständlichen Bestimmtheit seines Inhalts, und mithin der eigentliche Akt der Objectivirung des göttlichen Wesens, ist die religiöse Vorstellung oder Phantasie. Sie ist theils innerliche Unmittelbarkeit, die immanente Anschauung und Vorstellung Gottes, theils Entwickelung zu einem gegenständlichen Bilde in der künstlerischen Phantasie, welche durch Skulptur, Malerei und Poesie das göttliche Wesen zu bestimmter Anschaulichkeit erhebt.

γ) Das Letzte endlich ist die Bestimmung der Vorstellung durch das analysirende und synthesirende Denken als solches, durch welches die religiöse Dogmatik gebildet wird. In ihr bleibt jedoch die religiöse Vorstellung der centrale Grund, innerhalb dessen sich die Wissenschaft bewegt, während das Erkennen in seiner Freiheit den ganzen phänomenologischen Prozess des religiösen Bewusstseins durchdringt und seine Gebilde auflöst.

δ) Die Gewissheit nun, welche das Subject in dem Gefühle und der Vorstellung des göttlichen Wesens hat, ist der religiöse Glaube. Seine Grundlage ist im Allgemeinen die durchaus nothwendige Reflexion des Bewusstseins in das setzende, bedingende Ansich. Da nun aber das religiöse Wissen weder begreifendes Durchdringen, noch sein Gegenstand ein reales, sinnlich gegenwärtiges Object, vielmehr wenn auch an ein solches geknüpft, doch in seiner Be-

stimmtheit nur in der idealen Vorstellung producirt ist: so hat die Gewissheit auch nur die subjective Natur des Glaubens. Denn Glauben nennt man, in dem Unterschied von dem Wissen, die weder durch reale Gegenständlichkeit noch durch die Nothwendigkeit des Begriffs begründete Ueberzeugung. Jenem aus dem mythologischen Bewusstsein innerlich entspringenden Glauben schliesst sich dann der mehr äusserlich durch Tradition, Erziehung, Auktorität vermittelte an. Durch die speculativen Versuche aber, das Dasein Gottes zu beweisen, will sich der Glaube über sich selbst erheben in die Nothwendigkeit des Begriffes, und löst sich in diesen Versuchen in der That auf (m. s. unten den dritten Theil).

b) Von dem Glauben an das Göttliche geht nun das praktische Verhältniss aus. Es erzeugt sich nothwendig in der Vorstellung eine Wechselwirkung Gottes und des Menschen. Auf der göttlichen Seite steht dabei das reale Universum, dessen auf den Menschen unaufhörlich einwirkende Momente in das göttliche Subject gesetzt werden und damit die Bedeutuug seiner Offenbarung und Willensäusserung erhalten. In dieser Wechselwirkung ist nun theils Gott, theils der Mensch das Prinzip, von welchem die Bewegung ausgeht.

α) Die in der Vorstellung gesetzte Bewegung Gottes zu dem Menschen hin ist die göttliche Offenbarung, wodurch Gott sein Wesen, sein Wissen und seinen Willen dem Menschen zur Erscheinung bringt. In diesem Sinne werden theils die Naturphänomene gefasst und namentlich in die Form von Wundern umgebildet, in welcher die der Natur mächtige Wesenheit Gottes zur Anschauung gebracht wird, theils die inneren, lebendigeren und tieferen Empfindungen und Vorstellungen des göttlichen Wesens; theils endlich setzt das productive Vorstellen Gott als vollkommene Incarnation und Erscheinung für den Menschen. — Der Mensch hält hiermit seinen Glauben selbst für begründet durch göttliche Offenbarung, und er ist auch begründet durch das All-Eine; aber dieses letztere wird von dem menschlichen Geiste in persönlicher Gestalt angeschaut, und dieses göttliche Verhältniss ist vielmehr ein Produkt des vorstellenden Menschen. Dieser projicirt seine eigene innere Offenbarung in das Jenseits, und lässt sie so von einer andern Person ihm zukommen; er setzt sein Wesen ausser sich, in die Transscendenz, wie denn das Unendliche an sich allerdings über jedes Einzelne hinausgeht. Aber das ist keine das Besondere tragende Person. Die Person ist vielmehr die besondere in dem Allgemeinen gesetzte Reflexion; so ist ihr zugleich das Wesen immanent und transscendent. — Das Wunder ist überhaupt das wahrhaft Charakteristische der Religion als solcher: sie ist im Allgemeinen dieses Wunder eines Besonderen, einer

Person, welche vielmehr das Allgemeine, Unendliche sein soll, daher einer nichtbedingten, nichtreflectirten, nichtrealen Person.

β) Die von dem Menschen ausgehende Vermittelung mit dem als Person vorgestellten Absoluten ist der religiöse Cultus oder der Gottesdienst. Seine allgemeine Bedeutung ist die, dass, was in dem Glauben an sich ist, auch lebendig gefühlt, genossen und realisirt werde. Seine innere Darstellung ist das Gebet, in welchem das Subject sich selbst Gott theils hingibt, innerlich opfert und in die Einheit des Unendlichen setzt, hiermit auch die Partikularität seiner Wünsche fallen lässt, theils ihn in Angemessenheit zu seinen Bedürfnissen zu bestimmen sucht. Das Gebet realisirt sich zu dem wirklichen Opfer, in welchem der Mensch durch Hingabe oder Entäusserung des Seinigen, ja seiner ganzen Individualität, seine Besonderheit gegen Gott aufgibt und damit denselben in Einem sich geneigt macht. Endlich erscheint der Cultus als ein von der Vorstellung des göttlichen Wissens und Wollens durchdrungenes, d. h. religiöses Handeln und Leben, als religiöse Sittlichkeit.

γ) Indem nun in der Bewegung des Menschen zu Gott ebenso die Gegenbewegung Gottes empfunden und vorgestellt wird: so tritt damit das Gefühl der göttlichen Gnade oder Ungnade, der Beseeligung oder Vernichtung durch Gott hervor. In diesem Gefühl culminirt der religiöse Glaube, indem die Bewegung des Menschen zu Gott und Gottes zu dem Menschen als Ein concreter lebendiger Akt gesetzt ist.

6) In dem isolirten Subject hat aber der religiöse Glaube und der aus ihm entspringende Cultus den Schein blosser Subjectivität, daher der Nichtrealität, und ist desshalb auch für das Subject mit einem Mangel behaftet. Das religiöse Bewusstsein ist daher der Trieb jedes Einzelnen, sich in den Andern selbst objectiv zu werden, und damit sein subjectives Fürsichsein in allgemeine Anschauung aufzulösen, d. h. sich in der religiösen Gemeinschaft zu wissen. Die Religion des Menschen ist daher in Wahrheit Religion der Menschheit. Das ist die concrete Realität der Religion, die positive Religion, die Religion in ihrer vollendeten Wirklichkeit. Hier ist das Allgemeine, das göttliche Wesen, in welchem der Einzelne seine Versöhnung sucht, nicht bloss als das meinige, sondern auch wirklich als allgemeines, als die Einheit und Idealität der vielen Subjecte erfasst.

a) Gesetzt in einem Kreise der Menschheit vollendet sich der in Sage und Mythus, d. h. der von Einzelnen ausgehenden und von Andern fortgesponnenen Erhebung von wirklichen Thatsachen in die ideale religiöse Vorstellung und der Objectivirung der idealen Vorstellung, sich entwickelnde Glaube zu einer von hervorragenden Persönlichkeiten, heiligen, gottbegeisterten Männern, gestalteten objectiven Lehre und göttlichen Geschichte, welche in Sprache und Schrift, insbesondere in den sogenannten heiligen Büchern niedergelegt ist und als die offenbar gewordene göttliche Weltordnung den zufälligen Vorstellungen des Subjects gegenübertritt. Dieser Prozess geht in dem unmittelbaren, befangenen, religiösen Bewusstsein des Menschheitskreises vor sich. Das schöpferische Bewusstsein vertheilt sich unter hervorragenden Individuen, schliesst sich aber ebenso in solchen zu einer totalen Gestalt ab, welche die volle Realität ist und endlich das weitere Schaffen in bestimmter Sphäre ausschliesst.

b) Zugleich scheiden sich aus der Masse des Kreises diejenigen aus, welche die göttliche Erkenntniss und Vermittlung zu ihrer besonderen Lebensaufgabe haben, die Priester. In ihnen gewinnt die Masse die vollendete objective Anschauung ihres religiösen Bewusstseins, d. h. letzteres erscheint selbst als zu besonderer gegenständlicher Persönlichkeit gestaltet. Die Priester als die intelligenten Repräsentanten des religiösen Bewusstseins analysiren den in den heiligen Schriften gegebenen Inhalt, erheben ihn zu dogmatischer Vollendung und fassen ihn zu praktischer Anwendung zusammen. In der Auslegung der heiligen Schrift entwickeln sich dann dogmatische Gegensätze, und der ganze Kreis zerfällt in besondere Secten, die sich je als die rechtgläubigen den andern entgegenstellen. — Die Priesterschaft ist für das religiöse Leben der Menschheit so nothwendig, wie der Richter für das rechtliche Leben, der Arzt für die Kranken. Denn die positive Religion ist ein verwickeltes Ganze, welches besondere Lebensaufgabe ist. Wie man Einem in einem Fache nicht traut, welcher Alles ist, so auch in der Religion. Dazu kommt dann wesentlich, dass diese Objectivirung und Personificirung des religiösen Selbstbewusstseins selbst Trieb, Bedürfniss des Vorstellens ist. Dieses will das religiöse Bewusstsein nicht bloss als Seite eines Ganzen, sondern als selbstständige Persönlichkeit vor sich haben.

c) Geleitet von den Priestern auf der Grundlage der objectiven Lehre entfaltet sich das religiöse Leben der Gemeinschaft. Es organisirt sich der Unterricht und die Erziehung der Einzelnen zu dem religiösen Thun. Der Gottesdienst tritt in besonderen Versammlungen, mit Predigten, Sacramenten, heiligen Tagen u. s. w. auf. In Tempeln, Skulpturen, Malerei, Musik, Poesie tritt die Kunst in den Dienst der Religion. Diese durchdringt auch das sonstige

reale Leben, gibt der Geburt, der Ehe, dem Tode, ferner bürgerlichen und staatlichen Actionen eine höhere Weihe.

7) Die positive Religion zerfällt aber in die Unterschiede der Kreise der Menschheit, der besonderen Völker und der Geschichte, und stellt so eine Mannigfaltigkeit von Religionen dar, in welchen der Begriff der Religion in verschiedener Weise realisirt ist. Diese geschichtliche Realität der Religion soll in einem zweiten Theile dargestellt werden.

Anmerkung. Da es die Absicht des Obigen ist, nicht sowohl den Begriff der Religion durch seine specielle Gliederung ausführlicher zu verfolgen, als vielmehr in seiner Allgemeinheit festzustellen, so konnte der letzte Theil kürzer gefasst werden. Auch der zweite Abschnitt, welcher bald nachfolgen soll, wird die geschichtlichen Religionen mehr in ihren eigenthümlichen Prinzipien, als in historischer Ausführung behandeln. In dem dritten wird sich dann die allgemeine Kritik des religiösen Standpunkts an der christlichen Religion entwickeln, insofern diese das Wesen der Religion in vollkommenster Weise offenbart hat, und mit ihr daher alle Religion kritisirt wird. Da wird sich dann zeigen, dass der religiöse Standpunkt darin alle seine Widersprüche hat, dass die unendliche Objectivität, auf welche das Subject als auf seinen Grund sich bezieht, in der Form der Persönlichkeit angeschaut wird, wodurch der Mensch der objectiven Nothwendigkeit eine mit ihr in Widerspruch tretende subjective Willkür und menschliche Intelligenz unterlegt. In dem freien Erkennen hingegen wird die unendliche Objectivität überall in ihrer specifischen Bestimmtheit festgehalten, indem der Geist sich zu der reinen objectiven Anschauung und Vorstellung erhebt. Hier wird daher Helios zu einem Feuerball, oder die Sonne zu einem glühenden Steine; Krystall, Pflanze, Thiere u. s. w. werden je in ihrem Begriffe, nicht in dem des Menschen erfasst. In dem Menschen allerdings wird die Objectivität als Person, als Selbstbewusstsein und Willkür erkannt, weil diese eben die specifische Bestimmtheit des Menschen sind. Auch wird eben damit, dass in dem Menschen das allgemeine Sein Person geworden ist, in ihm, dem Grunde selbst, das ewige Prinzip und die Kraft der Persönlichkeit gewusst, d. h. in Wahrheit: es wird das Wesen aller Dinge als ein in sich scheinendes, reflectirendes, fühlendes Sein erfasst, welches durch qualitative Scheidungen in concreten Reflexionen oder Spiegelungen erscheint, welche von den unorganischen, chemischen Prozessen bis zu dem organischen Kreislaufe und der Gliederung des empfindenden Daseins in demselben fortgehen. Jede Ansicht, welche das Universum von dem Selbstbewusstsein der Person aus construirt, fällt von dem Boden der Wissenschaft in den mythologischen Prozess zurück, mag sie auch ein noch so philosophisches Ansehen haben. Etwas Anderes wäre es freilich, wenn man die Objectivität überhaupt als Leben und Geist in dem weiteren Sinne fasste, was dann heissen würde, dass das Sein immer ein erregtes, in sich ideelles und reflectirtes, so wie ein einiges, eine Cen-

tralität der Unterschiede, ein in einander übergehendes und allgemeines sei, zu dessen Wesen Rhythmus, Bewegung, ausgleichende Oscillation, Production von Gliedern in dem Ganzen, daher an sich Vernunft und Zweckmässigkeit gehört, welche sich dann in dem Menschen auch als persönliche Vernunft und Zweckmässigkeit darstellt. Die Teleologie, welche auch neuerdings wieder Carriere zu dem Beweise Gottes anwendet (die Harmonie des Lichts mit dem sehenden Auge u. s. w.) ist theils eben diese Allgemeinheit des Seins, sein ursprüngliches Einssein und seiner Bewegung, Differenzirung, welche in der Einheit bleibt, theils die besondere Gliederung des empfindenden organischen Seins, welches selbst wieder Eine ideelle Sphäre des Realen, ein identischer Kreislauf der Belebung ist, welcher sich, in seiner fühlenden Innerlichkeit die Objectivität, das reale Universum erfassend, ihr in Gliederung entgegenbestimmt, so dass nun allerdings die Lichtempfindung in dem Centralpunkte des Nervenlebens es ist, welche als Trieb des Sehens aus dem allgemeinen Lebensstoffe solche materielle Formen producirt, welche der Lichtreflexion entsprechen u. s. w. Dagegen hilft es auch nichts zu sagen, das Auge bilde sich aber im dunkeln Mutterschoosse: als wenn nicht für das nervöse Leben des Kindes seine ganze umschliessende Hülle eine leuchtende wäre! Jedenfalls muss das Lebendige ganz aus seinem eigenen Wesen begriffen werden, nicht aus éiner in ihm wirkenden fremden Person, sondern aus seinem Persönlichkeitstriebe. Dieses möge hier zu der vorläufigen Abweisung mythologischer Speculationen genügen.

XXVI.

Die Wissenschaft und das praktische Leben.

Von

Dr. J. C. Glaser.

Immer von Neuem ergeht der Ruf an die Wissenschaft und namentlich an die speculative Philosophie, nicht länger in ihren „leeren Abstractionen“ zu weilen, sondern sich ernstlich und kräftig der Bewegung des Lebens anzuschliessen; denn jetzt handele es sich nicht mehr um das Denken, sondern um die That, nicht mehr um den Begriff, sondern um die Wirklichkeit. Nur das concrete praktische Leben habe Inhalt und Wahrheit, das

Vergraben in die leeren und darum todten Abstractionen logischer und metaphysischer Speculation dagegen sei ein lebendiges Begraben, sei die Wahl des Todes, statt des Lebens und damit der Lüge, statt der Wahrheit.

Diesem Rufe, welcher immer lauter an die Wissenschaft gemacht wird, kommt die Gleichgültigkeit und lange Weile, welche auf diesem Gebiete herrscht, kommen die Klagen, dass kein Interesse mehr für speculative Wissenschaft vorhanden sei, sondern alle Kräfte sich den politischen Bestrebungen zugewendet hätten, so sehr entgegen, dass von manchen Seiten her sogar ernstlich Anstalt getroffen wird, sich der Politik und den praktischen Interessen in die Arme zu werfen und sie statt der Wissenschaft zu wählen.

Wir wollen nicht verkennen, dass die Bestrebungen der Gegenwart vorzüglich der Politik zugewendet sind, auch nicht der Politik das Recht bestreiten, im Vordergrunde der Bewegung zu stehen und alle Kräfte für sich in Anspruch zu nehmen; denn wenn es sich um das Vaterland, das Gemeinsame, handelt, wenn es die Nationalität gilt, in welcher alle Bestrebungen, wie in ihrem Brennpunkte sich vereinigen, wenn der Staat in Frage gestellt wird, welcher der Träger der Gesammtinteressen ist, dann müssen alle partikularen Interessen sich dem gemeinsamen Zweck widmen. Sind aber die verschiedenen Interessen und Bestrebungen nur dann wahrhaft im Dienste des Staates, wenn sie politischen Parteizwecken dienen? Sollen darum Kunst und Wissenschaft nicht mehr um ihrer selbst willen gepflegt werden? Muss der Philosoph seinen Lehrstuhl zur Rednerbühne, der Dichter das Volk auf dem Markte zu seinem Publikum machen?

Die Wissenschaft ist selbst ein wesentliches und organisches Glied des Lebens und das Leben nicht vollständig ohne sie. Wenn also das Leben so aufgefasst wird, dass es der Wissenschaft entbehrt, so ist diese Auffassung selbst schon eine einseitige und bedarf der Berichtigung.

Bevor man daher auf die hohlen Abstractionen der Wissenschaft schmählt und sie auffordert, in das concrete Leben herabzusteigen, wo eine gediegenere Wahrheit geboten werde, als sie in ihren logischen Formen sie habe, könnte es wenigstens als der Untersuchung nicht unnöthig erachtet werden, ob nicht jener Ruf

an die Wissenschaft vielmehr aus einem Mangel des concreten Lebens, als aus einem Mangel der Wissenschaft, hervorgehe, so dass er ein Hülferuf wäre, der Noth der Zeit entgegen zu kommen und sie, die aus den Fugen gegangen ist, wieder zu verbinden. Wenn man bedenkt, dass das Element der Wissenschaft wesentlich das Element der Allgemeinheit ist und dass, wenn sie dieses aufgeben wollte, sie sich selbst aufgeben müsste, scheint es in der That, dass es gerade der abstracte wissenschaftliche Begriff sei, welchen das Leben fordere, um nach ihm als Richtschnur seine Verhältnisse zu ordnen.

Eine Betrachtung und Erwägung der Grundfrage der Zeit nach ihrem wahrhaften Sinne möchte daher wohl an der Stelle sein, um zu entscheiden, ob die Wissenschaft zum Leben herabzusteigen und hier die Wahrheit zu suchen habe, oder vielmehr umgekehrt das Leben zur Wissenschaft heraufgezogen und durch sie zu einer geordneten Gestalt geführt werden müsse.

So mannigfaltig die Aufgabe der Zeit ist, — denn es ist kein Gebiet des Lebens, das nicht mehr oder weniger mit in den Strudel hineingezogen und aus seinem geordneten Gange der Bewegung und Entwickelung herausgerissen wäre, — so ist es doch ganz vorzüglich das Proletariat, welches die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen in Anspruch nimmt, und das nicht nur Zweifel, als welche zu beseitigen, Aufgabe der Wissenschaft ist, sondern sogar Sorgen (praktische Zweifel) und Furcht erregt. Dass sich aber in die Untersuchung über die Beseitigung des Uebels die Philosophie nicht einzumischen habe, scheint nicht sowohl daraus hervorzugehen, dass es eine wesentlich praktische Frage ist, denn auch das Praktische gehört ja der Philosophie an; als vielmehr daraus, dass Jeder, wie unzureichend auch sonst seine Bildung sein möge, sich für berechtigt hält, über diese Frage abzuurtheilen. Wäre es freilich zugestandener Maassen eine philosophische Frage, welche gelöst werden soll, so würden die meisten von denen, welche jetzt auf diesem Gebiete das grosse Wort führen, zurücktreten müssen; denn um eine philosophische Frage lösen zu können, wird philosophische Bildung erfordert, die sie nicht zu besitzen selbst eingestehen. Betrachten wir indess die Sache näher, vielleicht ist doch die Philosophie nicht so ganz unbetheiligt

bei derselben, als diejenigen glauben machen wollen, welche das grosse Wort führen.

„Das Proletariat ist, man räumt es ja ein, kein zufälliges Uebel, das durch partikuläre Ursachen erzeugt wäre und nur den Lebensprozess des Gesellschaftsorganismus eine Zeit lang hemmen könnte, ohne ihm gefährlich zu werden; vielmehr gerade im Gegentheil ist dasselbe eine durch die Gesellschaftseinrichtung selbst hervorgerufene, wesentlich in ihr begründete und darum eine ihr mit Zerstörung drohende Erscheinung. Das Proletariat ist für die neuere Zeit das, was für das Alterthum die Sklaverei, für das Mittelalter die Hörigkeit war. So wie dort ein Theil der Gesellschaft, um der gesellschaftlichen Einrichtung selbst willen, rechtlos, hier aus demselben Grunde dienstpflichtig und an die Scholle gebunden war, so ist in der neueren Zeit ein Theil derselben wesentlich besitzlos. Das Proletariat ist daher ein organischer Fehler in der Gestaltung unserer Gesellschaftsverhältnisse, und ein Proletarier ist nicht ein Armer überhaupt und aus zufälligen Ursachen, sondern ein Armer, der arbeitsfähig und arbeitslustig, durch seine Arbeitslosigkeit der Armuth und dem Elende preisgegeben ist. Insofern es nun die Freiheit ist, welche durch den Gesellschaftsorganismus verwirklicht wird, so ist das Proletariat ein Widerspruch in der modernen Gesellschaftseinrichtung, somit die Negation ihrer an ihr selber und dadurch die Nothwendigkeit gegeben, sie aufzuheben und von ihrem neuen Prinzipe aus im Sinne desselben zu einem Organismus zu entwickeln.

Schon hieraus erhellt, dass es sich bei der Frage, wie dem Pauperismus gesteuert werden müsse, nicht um die Lösung eines partikulären praktischen Problems handelt, sondern um ein Prinzip für die Organisation der ganzen Gesellschaft. Es gilt daher nicht allein die Auflösung dieser einen, sondern die Auflösung aller Zeitfragen, wenn man die wahrhafte Ursache des Proletariats entdecken und die Mittel, durch die es beseitigt werden soll, angeben will. Das Proletariat ist nur die eine Form, in welcher sich der Widerspruch der modernen Freiheit offenbart, in den übrigen Formen des Lebens ist derselbe eben so sehr vorhanden und bedarf eben so sehr, aufgelöst und beseitigt zu werden.

Zwar ist es allerdings zunächst nur die materielle Arbeit, welche bei der Beseitigung des Pauperismus in Frage kommt und einer neuen Organisation bedarf, allein die Organisation der Arbeit überhaupt ist weiter reichend, als die materiellen Interessen sich erstrecken: denn sie umfasst nicht, nur, wie diese, die Bewältigung der Materie, sondern zugleich die Entwickelung aller Anlagen der Menschen, die Ausbildung des religiösen Bewusstseins, der Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft u. s. w.; denn auch die Entwickelung dieser Anlagen und Fähigkeiten bedarf der Pflege und zweckmässiger Einrichtungen, und wird eben so sehr von der zweckmässigen Gliederung der Geschäfte auf den besonderen Gebieten, als von dem Fortschritte und den Bewegungen in den übrigen Zweigen des Lebens bedingt. Die materielle Arbeit bildet daher nur ein Moment, nur ein Glied in einem grösseren Organismus, dem Organismus der Gesammtinteressen der Gesellschaft. Demnach kann denn auch nicht ein Prinzip für die materiellen Interessen allein gesucht und gefunden werden, sondern das Gesetz, welches in den materiellen Verhältnissen sich geltend macht, ist nur eine besondere Form, eine Anwendung des Prinzips, von welchem der ganze Organismus bedingt wird, und überall ist daher die Art, wie die materielle Arbeit vollbracht wird, von der Anschauung über den Zweck der Gesellschaft abhängig, d. h. von der Art und Weise, wie ein Volk oder eine Zeit sich der Freiheit bewusst sind; denn die Freiheit bildet den Mittelpunkt des Lebens, und ihrem Dienste ist das ganze Dasein der Völker gewidmet.

Diejenigen, welche sich die Organisation der Arbeit zum Gegenstande ihrer Untersuchung machen, müssen daher, wenn sie wirklich und wahrhaft ihr Ziel erreichen wollen, ihre Aufgabe nicht auf die materiellen Interessen beschränken, sondern eben so sehr nach der Organisation der Kirche, nach der Organisation des öffentlichen Unterrichts, der Erziehung und überhaupt nach der Organisation eines jeden Zweiges menschlicher Thätigkeit fragen. Es gilt mit einem Worte die Untersuchung und Darstellung der Freiheit in ihrem wesenhaften Ausdrucke. Da nun der Mensch als Mensch frei, die Freiheit das Wesen des Menschen ausmacht, so ist die Aufgabe, zu zeigen, wie die verschiedenen Interessen in der Freiheit, als der wesenhaften Natur des Menschen, wurzeln und demgemäss untereinander verbunden und in

Uebereinstimmung gebracht werden müssen. Es handelt sich demnach darum, das Gesetz der Freiheit zu finden. Das Gesetz der Freiheit, in der Totalität seiner Formen, pflegen wir die Idee des Rechts zu nennen. Bei der Darstellung des Gesetzes der Freiheit in der Totalität seiner Momente handelt es sich daher um nichts mehr und nichts weniger, als um eine Darstellung der Rechtsphilosophie, und die Auflösung der materiellen Frage erfordert daher ein Prinzip, welches hinreicht, um das ganze staatliche Dasein der Menschen zu erklären.

Somit ist es denn allerdings die Philosophie und die begriffliche Form des Wissens, welche erfordert wird, um das Uebel der Zeit in seinem Grunde zu erforschen, und zu heilen, und nicht Jeder ist, so wie er geht und steht, fähig, ein entscheidendes Urtheil in der Sache abzugeben. Freilich ist es zunächst nur das Prinzip der Rechtsphilosophie, um das es sich handelt, allein da die Rechtsphilosophie nur ein Zweig des philosophischen Wissens überhaupt ist, und als Theil nur an dem Ganzen begriffen werden kann, so verlangt ihre Darstellung ein Prinzip, welches nicht nur die Sphäre des Rechts, sondern das gesammte Gebiet der Philosophie umspannt. Man wird daher schwerlich der logischen und metaphysischen Untersuchungen entrathen können, wenn man die wahren Grundlagen des materiellen Lebens kennen lernen will. Weit entfernt, dass die praktischen Interessen der Gegenwart das Aufgeben der Philosophie verlangten, ist vielmehr gerade das Gegentheil wahr: die Philosophie wird, und zwar in der Gesammtheit ihrer Formen, gefordert, wenn das praktische Leben zur Gesundheit gedeihen soll.

Wenn nun so die Philosophie und die Kenntniss derselben im ganzen Umfange des Systems erfordert wird, um die Zeitfragen und namentlich die vorzüglich drückende, die materielle, zu lösen, so können wir doch damit nicht meinen, dass die Organisation der Arbeit nur vorstellig gemacht werden könne, indem man das ganze System der philosophischen Wissenschaft entwickele, sondern es werden vielmehr nur die philosophischen Prinzipien erfordert, um jene Aufgabe lösen zu können, während deren eigene Entwickelung und Darstellung anderen Zweigen der Wissenschaft angehört. Mit andern Worten, die Frage nach den Ursachen des Proletariats und nach der Art, wie dasselbe beseitigt wer-

den solle, ist eine philosophische Frage und kann nur vom Standpunkte der Philosophie aus gelöst werden.

Wenn demnach die Philosophie, statt das *consilium abeundi* unterschreiben zu müssen, vielmehr gerade zur Richterin in den Zeitfragen eingesetzt wird, wenn nur von ihr in letzter Instanz in diesen Verwickelungen ein entscheidendes Urtheil gefällt werden kann: so erhält sie damit aber auch die Pflicht, ihres Amtes zu warten und den Streit wirklich zu schlichten. Jener Ruf, welcher an sie ergeht, in die concreten Interessen des Lebens herabzusteigen, ist daher in so fern allerdings begründet, als er sie an ihre Pflicht mahnt, und sie zu erfüllen auffordert.*)

XXVII.

Die Vorstellung des Wunders in der hebräischen Religion.

Von

Dr. Fr. Beck.

Die Vorstellung des Wunders ist in dem Maasse eine vollendetere, als die Welt des religiösen Bewusstseins als eine selbstständige, in sich bestimmte und von der profanen Endlichkeit unterschiedene gefasst wird. Das Wunder ist die Offenbarung der Transscendenz oder der Selbstgenügsamkeit jener göttlichen Welt, die ihren eigenen Gesetzen und Bestimmungen folgt, welche aber

*) Wir wissen es darum auch dem Herrn Verfasser zu grossem Danke, dass er in den obigen Andeutungen, ohne freilich auf das reichhaltige Thema tiefer einzugehen und auf eine gründliche Erledigung desselben Anspruch zu machen, die Besprechung eines Problems angeregt hat, welches unsere Gegenwart im Tiefsten bewegt, und wir erlauben uns, die Hoffnung auszusprechen, dass dieser hochwichtige Gegenstand demnächst von derselben oder einer anderen Seite her, vom philosophischen Standpunkt aus, einer tiefer eingehenden Erörterung unterworfen werden möchte, damit auch unsere Jahrbücher das Ihrige zur wissenschaftlichen Lösung der Proletariatsfrage beitragen. Die Redaktion.

nur durch die Collision mit denen der diesseitigen Welt, durch die vollkommene Umkehrung derselben offenbar werden. Bei der Bestimmung des Wunders muss also immer auf jene religiöse Voraussetzung zurückgegangen werden; die bloss faktischen Züge irgend einer Religion oder Mythologie, wie sehr sie auch den Schein des Wunderbaren an sich tragen mögen, berechtigen uns nicht, der betreffenden Religion den Begriff des Wunders in seiner vollen Bedeutung beizulegen.

Von Hegel ist diess namentlich mit Beziehung auf die indische Religion nachgewiesen (in der Religionsphilosophie und Aesthetik). Wenn nämlich die indische Religionsanschauung über die Naturdinge, wie sie der empirischen Betrachtung unmittelbar vorliegen, oft genug hinausgeht, indem sie sich dieselben ins Groteske ausmalt und unnatürlich aufdunset, so darf daraus nicht auf eine etwa zu Grunde liegende Vorstellung des Wunders in strengem Wortsinne geschlossen werden, da ebenfalls das Natürliche in gewöhnlicher Gestalt als göttlich vorgestellt wird. Die Wahrheit ist vielmehr, dass das Absolute, wenn auch in abstracter Bestimmungslosigkeit dem Endlichen entgegengesetzt, doch eben dieser Leerheit und Unterschiedslosigkeit wegen mit demselben wiederum als congruent zusammenfällt und es zu seiner unmittelbaren Erscheinung macht. Dergestalt wird, wie Hegel sagt, Alles Wunder, was mit dem umgekehrten Satze, dass Nichts Wunder ist, identisch ist, weil vom Wunder nur da die Rede sein kann, wo auch die Endlichkeit in ihrer Selbstständigkeit und Bestimmtheit anerkannt wird.

Was von der indischen Religion, gilt auch von der semitischen Naturreligion, deren Göttergestalten nur die verschiedenen Potenzen des Naturlebens sind, dessen allgemeinen Verlauf sie in ihrem eigenen Leben darstellen. Wenn auch die Naturreligion im Moloch sich die Negation des endlichen Lebens zur Anschauung brachte, so kam sie damit über ihren eigenthümlichen Standpunkt nicht hinaus, sondern vollendete ihn nur. Der verzehrende Feuergott war nur die der Endlichkeit selbst immanente Negativität, er war mit dem von ihm verzehrten Gegenstand wesentlich identisch. Also auch hier keine rein göttliche Thätigkeit, mithin kein Wunder.

In einem früheren Aufsatze dieser Jahrbücher wurde die hebräische Religion als die negative Ueberwindung der Naturanschauung dargestellt, ihr Absolutes mithin als die negative Beziehung auf

diese Naturgötter, auf die Natur selbst, aufgefasst. Es folgt also hieraus, dass jeder der beiden Seiten eine eigenthümliche Thätigkeit beigelegt wird, dass die Wirksamkeit des göttlichen Willens eine andere ist, als die der Natur. Die Nichtigkeit der Naturgötter wird in ihrer Ohnmacht, den Naturgesetzen gegenüber einen selbstständigen Willen kundzuthun, mithin in ihrer Identität mit den Naturmächten selbst gesetzt, während die Wahrheit Jehovas in der Verkehrung der gewöhnlichen Naturordnung durch Weissagungen und Wunder sich offenbaret, und zwar mit Recht; wenn nämlich die ideale Anschauung des Jehova sich eben im Gegensatze zu den Naturgöttern als bloss endlichen, weltlichen Mächten entwickelte, so musste sie in den Göttern die Natur und ihre Gesetze selbst verläugnen und der göttlichen Allmacht aufopfern. Die Unendlichkeit Jehovas, seine Erhabenheit über die Naturgötter konnte nur durch die Aufhebung der Naturordnung, als einer Schranke seines Willens, vorgestellt werden.

Hegel, in seiner Religionsphilosophie, fasst die Vorstellung des Wunders als aus der Erhabenheit Jehovas über die Natur unmittelbar hervorgehend, was weniger genau ist; nur mittelst der Vorstellung der Naturgötter und der Natur, als eines denselben eigenthümlichen Reiches, entsteht die Vorstellung einer eigenthümlichen, entgegengesetzten Thätigkeit Jehovas in Wundern. Die Erhabenheit, nur in Beziehung auf die Natur gedacht, würde nur zur Vorstellung führen, dass Gott Alles in der Natur wirke, eine Vorstellung, die ebenfalls ihre Stelle in der jüdischen Religion behauptet. Für Jehova, im Gegensatze zu den Naturgöttern, ist die Natur selbst ein Nichtiges, ein Unwahres, ein Aufzuhebendes, oder nur zur Offenbarung der göttlichen Allmacht in der Vernichtung ihrer Gesetze Bestimmtes, wie ebenfalls die Völker als Diener dieser Götter nur Gegenstand des Zornes und zur Verherrlichung Jehovas der Ausrottung preiszugeben sind. Den Naturgottheiten gegenüber ist Jehova der eifersüchtige Gott, der Nichts neben sich duldet, der nicht weniger die Natur durch seine Wunderthaten verkehrt, als die Völker der Vernichtung weihet. Nur seine Macht soll herrschen; die gewöhnliche Naturordnung aber und die gewöhnliche menschliche Ordnung stehen derselben entgegen. Dieser Conflict führt zum Wunder, das also in der jüdischen Religion nur der Kampf Jehovas ist gegen das Reich der Naturgötter.

Diess ist nur die rein negative Seite des Wunders, aus der Beziehung Jehovas zu den Naturgottheiten unmittelbar hervorgehend; von einer inneren, wesentlichen Bestimmung Jehovas, als Prinzip und Motiv des Wunders, ist noch nicht die Rede. Es drückt nur den einfachen Gegensatz Jehovas zu den Naturgottheiten aus, der unmittelbar in seinem Begriffe gegeben ist, ist mithin nur die tautologische Selbstbejahung dieses Begriffes. Dass die ganze Natur vor der Offenbarung des Unendlichen erzittert und in sich zusammenstürzt, wie es uns die Psalmen schildern, dass der Himmel wie Rauch zerrinnt und die Erde wie ein Gewand zerreisst (Jes. 51), das ist nur ein anderer Ausdruck der hehren Idealität Jehovas, wodurch er den in die Endlichkeit versenkten Naturgöttern entgegengesetzt ist.

Das Wunder aber, als die unmittelbare, sich immer wiederholende Selbstbejahung des Wesens, ist zwecklos, denn vom Zwecke wird nur da die Rede sein können, wo eine innere Unterscheidung, eine Bestimmtheit des Wesens da ist, wo ein besonderes Moment aus dem Allgemeinen heraustritt und ebendamit demselben einen Inhalt gibt. Der nur als Gegensatz der Naturgötter vorgestellte Jehova ist noch inhaltslos, seine weltverzehrende Offenbarung, als die blosse Tautologie seiner selbst, keine wahrhafte, bestimmte That.

Allein zu einer wahrhaft inneren Bestimmung im Wesen Gottes kann es auf dieser Stufe des religiösen Bewusstseins nicht kommen, deren wesentliches Merkmal die negative Beziehung zum Naturdienste ist. Gott kann nur mittelst der Reflexion auf die Naturgottheiten, mithin von aussen und nicht von innen heraus bestimmt werden. Und wie wir oben gesehen, in den Naturgottheiten negirt er die Natur selbst, als das ihnen angehörige Reich, die Natur als ein Endliches hat nur die Bedeutung eines von Gott Aufzuhebenden, allein die göttliche Unendlichkeit erscheint nur in dieser Aufhebung, hat keine Bestimmung in sich, sondern nur mittelst des Gegensatzes. Woher also ein positiver Inhalt, woher also eine Bestimmung des Wesens und ein Zweck der Offenbarung?

Diese Bestimmung, dieser Inhalt kann nur von aussen, von Seiten der endlichen Welt kommen, positiv wird aber diese Bestimmung, wenn der endliche Gegenstand, der kein Bestehen hat vor Gott, sich freiwillig in den göttlichen Willen ergibt, seine

eigene Nichtigkeit und die Allmacht und Heiligkeit Jehovas anerkennt. Dieser Gegenstand Gottes kann also nur der menschlichen Welt angehören, ist ein bestimmter Mensch, eine bestimmte menschliche Gesellschaft oder eine gewisse Volksthümlichkeit. Dieses Volk, das in dem Gedanken des Unendlichen sich selbst verleugnet, wird eben darum von Gott bejaht, es wird die Bestimmung Gottes, der der Gott dieses Volkes wird, es ist sein Zweck, und seine Offenbarungen beziehen sich nunmehr auf dasselbe; seine Thaten, als zur Förderung dieses Zweckes bestimmt, sind nicht mehr die leere Selbstbejahung, die Tautologie des negativ Unendlichen, sondern haben vielmehr einen begränzten, bestimmten Inhalt.

Die Welt ist also nicht mehr ein schlechthin Aufzuhebendes, ein Nichtiges, sie hat zum Theil — in diesem Volke — ein positives Verhältniss zu Gott, der seinerseits in diesem Verhältniss verendlicht wird. Von diesem Gesichtspunkte aus ist Gott in seiner Offenbarung nicht mehr die weltauflösende, Alles versengende Macht, er hat vielmehr einen endlichen, weltlichen Zweck, um dessen Durchsetzung die ganze weltliche Ordnung verkehrt wird. Das Volk Gottes ist nämlich in denselben Gegensatz zu der Welt, d. h. der Natur und den übrigen, natürlichen Völkern hineingestellt, wie Gott selbst in seiner negativen Unendlichkeit zu dem ganzen Inbegriff der Endlichkeit; die Geschichte, das geschichtliche Leben dieses Volkes hat desshalb zu seiner Bedingung eine fortwährende Aufhebung des Daseins, unter dessen Gesetzen die übrigen Völker leben. Seine Geschichte ist eine fortlaufende Reihe von Wundern, die ihm immer von seinem Gott ins Gedächtniss zurückgerufen werden, das Prinzip seines Lebens ist in dem Maasse ein übernatürliches, dass es nicht einmal in einem wesentlichen Zusammenhange mit dem Lande steht, wo das Volk lebt, sondern dieses Land ist ein verheissenes, und nur in gewaltsamer Weise durch wunderbare Aufhebung der Naturordnung, durch Vernichtung der ursprünglichen Bewohner wird das Volk in Besitz desselben gesetzt.

Diese Wunder, die solcherweise zur Durchsetzung eines bestimmten Zweckes dienen, unterscheiden sich von denen, die nur eine allgemeine Manifestation des Unendlichen beabsichtigen, darin, dass sie durchaus endliche Thaten des Volksgottes sind und somit in ihrer Widernatürlichkeit zugleich die Form und den Schein des Natürlichen haben. Sie sind eine andere, ungewöhnliche Weise

des Natürlichen, sie erscheinen in der Aufhebung der Naturordnung zugleich als eine Bejahung derselben, indem ein bloss Natürliches Substrat der göttlichen Thätigkeit, mithin dem göttlichen Zwecke auf positive Weise förderlich wird.

Diess ist also der Unterschied. Dem negativ Unendlichen, der sich nur in der ewigen, nimmer ruhenden Auflösung der Endlichkeit offenbaren kann, ist die Welt ein substanzloses Wesen, der blosse Widerschein der leeren Unendlichkeit und Erhabenheit, während dem weltlich bestimmten Gotte die natürlichen Mächte, wenn auch in widernatürlicher, verkehrter Weise selbst ein Inhalt sind, selbst zur Aeusserung der göttlichen Kraft werden und zur Förderung des wesentlichen Zweckes Gottes dienen. Wenn auch die Abnormität, die Unmöglichkeit, der Unsinn durch diese in endlicher Weise und zur Förderung eines bestimmten Zweckes geschehende Verkehrung einzelner natürlichen Gesetze grösser erscheinen mag, als durch das allgemeine Zerfliessen des Endlichen vor Jehova in seiner hehren Erhabenheit, so darf doch die in dieser Verkehrung liegende indirecte Bejahung der Natur und der Endlichkeit überhaupt nicht verkannt werden.

Allerdings gilt die Natur ebenso wenig hier, wie früher, etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf Gott, und wenn diese Beziehung hier eine positive Bedeutung hat, so ist das nicht um der Natur, um des Endlichen selbst willen, sondern nur um des im göttlichen Wesen selbst gesetzten endlichen Momentes oder um des beschränkten göttlichen Zweckes willen. Das Endliche ist nur im göttlichen Zwecke gesetzt, weil es sich selbst wegwirft, es wird von Gott nur um dieser Selbstverwerfung willen erhalten, dieses Endliche wird somit aus dem allgemeinen Weltzusammenhange herausgerissen als Totalität in sich, und als Absolutes der übrigen Welt gegenübergestellt, die zu seinem Dienste alle Augenblicke aus ihren Angeln herausgehoben wird und nur als Substrat der Wunderthaten, die zur Förderung desselben geschehen, also durch ihre Verkehrung, dadurch, dass sie das Gegentheil von dem wird, was sie wirklich ist, zu einer Bedeutung kommt. Die endliche, beschränkte Wunderthat drückt also wesentlich das Nämliche, wie das allgemeine grosse Wunder des Zerfliessens der Welt vor der Offenbarung Gottes aus, dass die Welt nichts Substanzielles ist, und die endliche Weise des Geschehens, die Form der bestimmten

That kommt nur daher, dass es sich zunächst um die Durchsetzung eines weltlichen Zweckes, also um eine mittelbare Verherrlichung Gottes handelt, der nur dem Endlichen eine scheinbare Selbstständigkeit lässt, wenn es selbst auf dieselbe verzichtet und nur den Preis und die Ehre Gottes fördern will. Das allgemeine Wunder ist die unmittelbare, in der Selbstoffenbarung Gottes gegebene Verherrlichung, die bestimmte Wunderthat, das einzelne Wunder verherrlicht den Urheber mittelst des beschränkten Zweckes, den es durchzusetzen hilft.

Dieser beschränkte Zweck ist also das jüdische Volk und dessen Glück. Allein nicht nur die äussere Befestigung des Volkes, den natürlichen Völkern gegenüber, ist ein Werk Gottes oder ein Wunder (man denke vornämlich an die Ausführung aus Aegypten und was damit zusammenhängt), sondern auch die innere Genesis desselben, d. h. das Erzeugniss des reinen Gottesbewusstseins ist auf wunderbare Weise vor sich gegangen. Das Volk erkennt Gott an, weil er sich demselben auf ausserordentliche Weise zu erkennen gegeben. Dass also eben dieses und kein anderes Volk sich Jehova ergeben hat, ist lediglich in der Willkür Gottes zu suchen, der nun gerade dieses Volk erwählt hat, vor dem er seine Herrlichkeit offenbaren wollte. Es war aber diese Offenbarung von der gewöhnlichen darin verschieden, dass sie nicht unmittelbar den endlichen Gegenstand vernichtete, sondern sich von ihm annehmen liess; die positive Beziehung aber, worin sie sich zu diesem Endlichen setzte, ist ebenso sehr ein Wunder, wie die sonstige Auflösung und Verzehrung alles Endlichen. Diese positive Beziehung zu einem einzelnen Volke ist eine Consequenz des inneren Widerspruchs des negativ Unendlichen, der ewig zwischen dem Nichts und der Welt oscillirt; sie wird dadurch vermittelt, dass Gott selbst das Volk macht, das zu seiner Verherrlichung bestimmt ist, dass dasselbe also in seiner positiven Beziehung zu Gott ein Nichts ist in sich selbst, nichts bedeutet als durch den Herrn, der es gesetzt hat.

Es handelt sich hier natürlich nicht darum, wie das Volk zu seiner Religion oder seinem eigenthümlichen Selbstbewusstsein gekommen, noch wie es sich anderen Völkern gegenüber behauptete, wir haben hier nur mit der Welt der religiösen Vorstellung, nicht mit der wirklichen zu thun. In dieser Vorstellung war sowohl

der Ursprung des Volkes, als seine spätere Geschichte ein Wunder. Der Zweck des Wunders ist aber immer in letzter Instanz die Ehre Gottes, das Wunder geschieht also nicht bloss zur Befestigung und Sicherstellung dieses Volkes, der übrigen Welt gegenüber, hat mithin nicht immer das Volk als Ganzes zum Gegenstande, sondern hat oft genug den noch bestimmteren Zweck, Gott durch seine besonderen Organe innerhalb des Volkes selbst zu verherrlichen; das Wunder verherrlicht solcherweise zunächst den Propheten, dem übrigen Volke gegenüber. Es ist nämlich immer nur das gläubige, gehorsame, sich dem Herrn hingebende Volk, das auf wunderbare Weise beschützt wird; nur indem es selbst auf seine Weltlichkeit verzichtet, kann es von dem Drucke und der Noth des Endlichen durch die Macht Gottes befreit werden; Gott kann nur das annehmen, was für sich selbst nichts sein will; in dem Augenblicke, dass das Volk auf sich, auf dem Endlichen beharret, wendet er sich von ihm weg und beschränkt seine wunderthätige Gnade auf einzelne Erwählte, die der grossen Masse der Abtrünnigen gegenüber als das wahre Volk Gottes erscheinen.

Der Widerspruch, der im Begriffe des bloss negativ Unendlichen liegt, das seinem Wesen zufolge zu keinem bestimmten Inhalte gelangen, aber doch nur in einem solchen Inhalte einen Ruhepunkt finden kann, tritt freilich in greller Weise hervor, indem Gott nur durch ein Wunder, d. h. eben durch Vernichtung der endlichen Bestimmtheit ein positives Verhältniss zu einem weltlichen Gegenstande gewinnen kann; dieses positive Verhältniss wird somit nur ein Schein, in der That bejaht Gott im Wunder nur sich selbst und negirt den Gegenstand des Wunders, seine Erwählung des Volkes ist im Grunde nur die Wiederholung seiner weltverzehrenden That, nur ein Moment des ewigen Oscillirens zwischen endlichem Sein und unendlichem Nichts. Aber eben um dieses Widerspruches willen wird von endlicher Seite eine gewisse Freiheit im Gehorsam gegen Gott in Anspruch genommen, d. h. überhaupt die subjective Genesis der Religion behauptet. Allein durch diese Voraussetzung wird gerade das wesentliche Prinzip dieser Religion, die schroffe Scheidung des Unendlichen als eines Heiligen von dem Natürlichen und Endlichen, aufgehoben, eine innere Einheit beider Seiten zugegeben. Wenn die Freiheit im Gehorsam der Grund der Erwählung ist, so hat Gott den Grund

seines Handelns nicht in sich selbst, er ist nicht mehr jene hehre, erhabene Macht, der die Endlichkeit und ihr Verlauf gar nichts gilt, er ist vielmehr durch dieselbe bestimmt; das Wunder also, das in der abstracten, negativen Unendlichkeit des Göttlichen sein Prinzip hatte, und daher die einzige Weise der Offenbarung des aus dem Kampf mit den Naturgöttern siegreich hervorgegangenen Jehovas war, ist in seinem wesentlichen Grunde aufgehoben.

Und so sind wir denn durch die Betrachtung der im strengen Wortsinne so zu nennenden Wunderanschauung von selbst auf die entgegengesetzte Seite des hebräischen Religionsprinzips hinübergeführt, der zufolge das Wunder nur ein leerer Name ohne Realität ist. Es wurde nämlich in dem früheren Aufsatze erörtert, wie die Inhalts- und Bestimmungslosigkeit des bloss negativ gedachten Unendlichen zur Ueberführung der Attribute der Naturgötter auf Jehova unmittelbar hinleiten musste. Diese Attribute sind aber keine andere, als die der Natur selbst. Mit den Attributen musste aber auch die natürliche Thätigkeit dem Jehova beigelegt werden. Jehova wird solcherweise nur ein anderer Name der Natur, seine Thaten sind durchaus endlich, nichts als einfache natürliche Vorgänge, die allerdings durch die unmittelbare Zurückführung auf das absolute Prinzip Wunder genannt werden können, aber keine wirkliche Wunder sind, da jenes Prinzip keine über die Endlichkeit hinausgreifende Macht ist. Wenn also Vatke, in seiner biblischen Theologie Bd. I. p. 607, von dem Schwierigen in der Bestimmung der Seite der hebräischen Religion spricht, derzufolge die einzelne Erscheinung ohne Vermittelung des verständigen Zusammenhanges auf die absolute Einheit zurückgeführt und als unmittelbare Manifestation Gottes betrachtet wird, auch wenn es kein Wunder, sondern gewöhnlicher natürlicher Vorgang ist, so meinen wir, dass die Lösung dieser Schwierigkeit in dem Verhältniss der hebräischen Anschauung zur Naturanschauung zu suchen ist, demzufolge sie die feindlichen Elemente nicht einfach von sich abstiess, sondern denselben vielmehr eine andere Stellung zu geben suchte, indem sie den geistigen Gott zu ihrem Herrn machte. Es blieb aber damit die Gefahr, dass dieser Gott, wenn seine Thätigkeit so unmittelbar mit dem natürlichen Prozesse identificirt wurde, seine Geistigkeit leicht einbüssen, und mit seinen Gegensätzen zusammenfallen möchte. Denn es muss noch immer

wiederholt werden: eine innere geistige Bestimmung, einen bestimmten, ausgebildeten Inhalt hatte er nicht, seine Geistigkeit konnte er nur durch die Abstossung der Natur von sich, durch die Erhabenheit, durch das Wunder seiner Offenbarung behaupten. Diese Geistigkeit oder Idealität konnte wegen der inneren Bestimmungslosigkeit zu keiner Ruhe in sich kommen, sondern sich nur durch ein immerwährendes Oscilliren zwischen sich und dem Gegensatze bethätigen, ihr Untergang war es, wenn sie sich in der Weise mit der Endlichkeit versöhnte, dass sie eine scheinbare Macht über dieselbe errang, indem sie den natürlichen Verlauf der Dinge unmittelbar auf sich zurückführte, was in der That mehr ein Sieg des Endlichen über das Absolute, als das Umgekehrte zu nennen ist, oder wenn wir uns subjectiv ausdrücken, mehr als eine Ermattung der religiösen Begeisterung, die es nicht länger in den leeren Räumen einer illusorischen Wunderwelt aushalten konnte, als wie eine Erstarkung und Erhebung derselben zu betrachten ist. Auf diese Weise wäre nun der schneidende Gegensatz der Naturreligion und des Jehovismus, der den Inhalt der israelitischen Geschichte bildet, entstanden.

Die in dem hebräischen Prinzip gegründete Wunderanschauung musste sich also nach zwei Seiten hin aufheben. Einerseits musste die Nichtigkeit und Haltlosigkeit des Endlichen die Bestimmtheit, Erfülltheit des göttlichen Thuns gefährden und es auf eine leere Selbstbejahung beschränken, andererseits musste die unmittelbare Zurückführung des natürlichen Geschehens auf das absolute Prinzip diesem sein eigenthümliches Thun, mithin das Leben selbst nehmen. Wir kommen also auf den oben besprochenen Satz „Alles ist Wunder oder Nichts Wunder" zurück, dessen Wahrheit nicht beseitigt wird, solange das Absolute nur als ein Negatives vorgestellt wird. Die hebräische Anschauung wehrt sich freilich gegen eine unmittelbare Anwendung dieses indischen Grundsatzes auf sie selbst, indem sie ihr Absolutes in einem ewigen Oscilliren zu halten sucht, um es dadurch die Klippen, die es umgeben, vermeiden zu lassen; sobald es aber in einem bestimmten Punkte gefasst, sobald es im Ernste als das, was es ist, genommen wird, kann es nicht umhin, an diesem Satze zu scheitern. Daher die Angst, die Unruhe, der Fanatismus, der das Volk und den Gott gleichsehr charakterisirt. Daher der über den Götzendienst gesprochene Fluch und die Ver-

wünschung alles dessen, was eine wunderbare Macht der Idole vorauszusetzen scheint, wie die Wahrsagerei, die Traumgesichte und die Nekromantie. Das Wunderbare auf dem Gebiete der Naturreligion musste als besonders gefahrdrohend für den Cultus des geistigen Gottes erscheinen. Es war gleichsam die Erklärung, dass Alles, selbst das Ausserordentlichste, durch die eigenen Kräfte der Natur geschehen konnte, die drohendste Demonstration gegen eine Anschauung, die selbst das einfach Natürliche unmittelbar auf ein negatives Absolutes beziehen zu müssen glaubte. Die hebräische Religion hatte nicht nur den gewöhnlichen Verlauf des Naturlebens, sondern auch den Schein des Wunderbaren innerhalb der Natur selbst gegen sich, sie hatte nichts dagegen zu stellen, als ein inhaltsloses, sich in ewig negativer Beziehung auf die Endlichkeit behauptendes Wesen, das, wenn auch vorzugsweise der lebendige Gott genannt, doch ohne inneres selbstständiges Leben war. In dem Christenthume zuerst bekam dieses Wesen einen scheinbaren Inhalt in den allgemeinen, abstracten Kategorien, die dem endlichen Dasein zu Grunde liegen, es wurde der ideale Widerschein, gleichsam die Verdoppelung der Welt; in dem Christenthume hat also die Wunderanschauung ihren Gipfelpunkt erreicht, indem die allgemeinen Formen und Prinzipien des Daseins aus demselben herausgerissen und zu Momenten des jenseitigen Gottes erhoben sind, woraus sich unmittelbar die Nothwendigkeit einer Collision ergibt, deren Resultat eine neue Welt wird.

XXVIII.

Ueber das Prinzip der Philosophie.

Von

Professor Dr. Lindemann

in

München.

Dritter Artikel.*)

Darf das von Krause aufgestellte Prinzip und die Aufsuchung desselben auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen?

Ich habe in meinem ersten Artikel zu einer allgemeinen Verständigung über das Prinzip der Philosophie aufgefordert, und in dem zweiten das Reiff'sche Prinzip widerlegt; ich will nun hier in gedrängter Uebersicht das Prinzip Krause's und den Weg zur Auffindung desselben darstellen; dabei auch nachweisen, dass dieses Prinzip denjenigen Anforderungen, die ich am Schlusse meines ersten Artikels an das Prinzip der Philosophie machte, wirklich entspricht, und dass es in der That den Anspruch auf Allgemeingültigkeit besitzt.

Die Wissenschaft soll das Ganze gewisser Erkenntniss sein, in welchem alle einzelnen Erkenntnisse unter sich und mit dem Ganzen wohlgliedig (organisch oder systematisch) verbunden sind. In dem wohl- und vollgliedigen Gepräge besteht eben die Form der Wissenschaft; der Gegenstand des Wissens und Erkennens macht ihren Gehalt oder Inhalt aus. Nur wahre Erkenntnisse bilden ein Wissen; wahr nennen wir aber eine jede Erkenntniss, die mit dem erkannten Gegenstande so übereinstimmt, wie ein Spiegelbild mit der abgespiegelten Sache. Echte Wissenschaft ist daher nur möglich, wenn die Erkenntniss mit ihrem

*) Vgl. das erste Heft, S. 17—72. Den Anfang dieses dritten Artikels zogen wir vor wegzulassen, da derselbe nichts wesentlich zum Gegenstande Gehöriges enthielt.

Gegenstande übereinstimmt, wenn sie gegenständliche oder sachliche Gültigkeit hat.

Die wohlgliedige Eine Wissenschaft erfordert demnach die Einheit wahrer und gegenständlich gültiger Erkenntniss; sie setzt mithin Eine ursprüngliche Erkenntniss, Eine Wahrheit voraus, die sowohl in Ansehung unsers erkennenden Geistes, als auch in Ansehung des Gedachten und Erkannten gleichwichtig ist. Unsere Erkenntniss kann aber nur Einheit haben, wenn auch das Erkannte Einheit hat; darum setzt die Einheit der Wissenschaft die Einheit des Erkannten selbst voraus.

In meinem ersten Artikel habe ich bereits nachgewiesen, dass die Einheit der Wissenschaft in dem Grundgedanken ihres Prinzips ausgesprochen wird, welches selbst als die Eine unbedingte Erkenntniss gedacht werden müsse; ferner, dass das Erkenntnissprinzip das Sachprinzip voraussetze. Dass aber auch das Erkenntnissprinzip als die Eine Grunderkenntniss, und das Sachprinzip als das Eine Grundwesen zu denken sei, das soll noch im Folgenden deutlicher werden.

Das Erkenntnissprinzip muss zugleich als unbedingter Grund aller besonderen Erkenntnisse gedacht werden, die in und unter dem Einen Ganzen der Erkenntniss enthalten sind. Das Erkenntnissprinzip muss aber urgewiss, d. i. keines Beweises bedürftig, alle besondere Erkenntnisse als in ihm ableitbar und beweisbar gedacht werden. Eben darum kann das Prinzip nicht in der Form eines Allgemeinbegriffes, eines Urtheils und eines Schlusses erkannt werden.

Da die Grunderkenntniss im gewöhnlichen Bewusstsein nicht vorkommt, und selbst von einigen tieferen Denkern die Möglichkeit derselben bezweifelt wird, so bleibt es eine unerlässliche Aufgabe der menschlichen Wissenschaft, nach dem Prinzipe zu forschen. Es muss sonach vorerst aufgesucht, und alsdann kann erst von der Grunderkenntniss aus eine jede einzelne Erkenntniss abgeleitet und bewiesen werden. Daraus ergeben sich zwei Haupttheile der Wissenschaft, nämlich der zur Erkenntniss des Prinzips hinaufleitende (subjectiv-analytische, inductive und regressive) und der von dem Prinzip zu den einzelnen Erkenntnissen absteigende (objectiv-synthetische, deductive und progressive) Haupttheil.

Der zum Prinzip aufsteigende Haupttheil der Wissenschaft kann nur von einem schlechthin unmittelbar gewissen Wissen ausgehen, das selbst noch der Zweifler durch und in dem Zweifel anzuerkennen genöthigt ist, dessen wir uns gewiss sind, ohne an einen Grund davon zu denken, und das keine andere Erkenntniss oder schon fertige Wissenschaft voraussetzt. Nun lässt sich aber bei einer oberflächlichen Betrachtung alles Wesenliche bezweifeln, nur nicht das Ich, das selbst der Zweifler im Aussprechen seines Zweifels noch anerkennen muss. Das Ich ist uns daher die erste an sich gewisse unzweifelbare Erkenntniss, die ein jeder Mensch ohne Rücksicht seiner Bildungsstufe hat, und die durch keine andere Erkenntniss vermittelt zu werden braucht. In ihr schwindet selbst der Gegensatz von Subject und Gegenstand, indem hier das Erkennende und Erkannte Eins sind. Und weil hier die Erkenntniss mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, so ist sie auch die der Zeit nach erste, unbedingt wahre Erkenntniss. Die Grundschauung Ich hat sonach eigentlich alle Erfordernisse des Prinzips der Wissenschaft, nur geht ihr die Allumfassung ab, weil sie nicht alles Wesenliche selbst ist. Sie kann daher nicht als das Eine Wissenschaftprinzip, sondern nur als das Prinzip der Selbsterkenntniss und Selbstwissenschaft oder der Lehre vom Menschen angesehen werden.

Die Grunderkenntniss des Ichs ist uns urgewiss, daher uns alles weitere Gewisse wiederum so gewiss sein muss, wie sie selbst, und darum einstimmig mit der Versicherungsformel des gewöhnlichen Bewusstseins: so wahr ich bin, so wahr ich lebe. Die nächstfolgende wissenschaftliche Erkenntniss muss mit der Grunderkenntniss des Ichs, sowohl der Erkenntnissart, als dem Gegenstande nach verbunden sein. Beides findet sich in der Weiterbestimmung der Grunderkenntniss des Ichs. Bevor wir indess das Verhältniss des Ichs nach aussen betrachten, müssen wir es noch in seinem Innern erkennen. Hier entsteht nun zunächst die Frage: als was und wie findet sich das Ich? welches sind die Eigenschaften an ihm? welches sind die Theile in ihm? Auf die erste Frage ergibt sich die Antwort: das Ich ist ein Wesen und zwar ein selbstständiges und ganzes Wesen. Wesen wird hier von Wesenheit, d. i. die Allgemeinheit oder Ungeschiedenheit der Eigenschaften unterschieden; jedes Wesen ist aber zunächst seine

Wesenheit selbst. Weil das Ich ein selbstständiges und ganzes Wesen ist, so schreiben wir ihm an und unter seiner Einen Wesenheit auch die untergeordneten Wesenheiten der Selbstständigkeit und Ganzheit zu; es schliesst mithin die blosse Beziehung und die Zertheilbarkeit aus. Denken wir aber die Wesenheit in ihrer Ungeschiedenheit vor und über der Selbstständigkeit und Ganzheit, so haben wir den Gedanken der Einheit, wonach wir das Ich auch als Ein Wesen denken. Unterscheiden wir aber an, in und unter dem Gedanken der Einheit die Gedanken der Selbstständigkeit und Ganzheit, und fassen wir dieselben wieder zusammen oder vereinen wir sie, so erhalten wir den Gedanken der Vereinheit. Die Einheit ist also die Ungeschiedenheit der etwaigen inneren Gegensätze, während die Vereinheit den Unterschied voraussetzt.

Auf die Frage: was ist das Ich in sich? haben wir die Antwort: es unterscheidet sich als Geist und Leib; es findet sich einerseits bleibend, unänderlich oder ewig, andererseits ändernd und geschichtlich, und als Grund aller seiner Aenderungen, d. i. es findet sich lebend. Sofern es ewiger oder bleibender Grund seiner Aenderungen ist, schreiben wir ihm Vermögen zu; sofern es der geschichtliche Grund seiner zeitlichen und räumlichen Zustände ist, Thätigkeit, und sofern diese in einer bestimmten Grösse sich äussert, Kraft. Weil nun das Ich in sich seine Wesenheit ist, und die Zustände seines Innern und mittelbar durch diese auch das Aeussere inne wird, so unterscheiden wir ferner das Vermögen des Sinnes und dessen Thätigkeit: das Innesein, das Erkennen. Sofern das Ich für sich seine Wesenheit ist, und diese stetig erstrebt, so schreiben wir ihm das Vermögen des Triebes und die Thätigkeit des Strebens und Wollens zu. Sinn und Trieb durchdringen sich aber auch stetig und bilden in ihrer Durchdringung das Gemüth; je nachdem nun in diesem das Innesein oder Streben vorwaltet, so nennen wir seine Thätigkeit das Fühlen oder Handeln. Das Ich äussert sonach Vermögen, Thätigkeit und Kraft im Innesein, Streben, Fühlen und Handeln; ja es findet sich als ein Geglieder oder Organismus aller seiner Bestandtheile, Eigenschaften, Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte.

Wenn wir nun das Innere des Ichs weiterbestimmen, so finden wir, dass unser Leib nicht alles Körperliche ist, sondern dass ausser ihm noch andere Leiber sind, und dass die **Natur** überhaupt als die Gesammtheit des Körperlichen ist; dass der Leib eigentlich ein innerer untergeordneter Theil der Natur ist, der ihren Gesetzen gemäss entsteht, lebt und vergeht. Mit der Anerkenntniss unseres Leibes und der Natur ist uns zugleich auch die Erscheinung anderer Ich gegeben, die uns eben mittelst ihrer Leiber erscheinen, und die sich mittelst der Sprache den Sinngliedern unseres Leibes kundgeben. Nun setze ich mich mir selbst als Leib entgegen, und unterscheide ich mich als Leib und Geist oder auch als Seele. Ich finde mich als Geist zwar unterschieden von mir als Leib, aber nicht getrennt von diesem; ich schreibe mir überhaupt im Gegensatze zu der Selbstständigkeit meines Leibes auch die Selbstständigkeit meines Geistes und eine aus beiden vereinte Selbstständigkeit zu, und wir nennen uns in dieser Hinsicht gewöhnlich **Mensch**. Ich finde mich also als Geist, als Leib und als Mensch.

Wie ich mich aber als Leib, als ein innerer untergeordneter Theil der Natur finde, ebenso nöthigt mich die durch die Leiber vermittelte Anerkennung anderer Ich und Geister zu der Anerkenntniss eines Ganzen von einzelnen Geistern und Menschen, d. i. zur Annahme eines **Geisterreiches** und der **Menschheit**, die in inniger Wechselbeziehung mit der Natur ihr Leben zu gestalten und auf unendlich vielen Gestirnen im Weltall ihre Bestimmung zu entfalten scheinen. Letzteres jedoch hier dahin gestellt sein lassend, lässt sich aber die Vereinigung von Geist und Natur in der Menschheit (und theilweise selbst in der Thierheit) weder aus der geistigen, noch aus der körperlichen Welt, noch aus beiden zumal befriedigend erklären, indem jedes etwas ausschliessend Wesenliches ist. Geist, Natur und Menschheit fasst man gewöhnlich in dem Gedanken der **Welt** zusammen, die der Inbegriff alles Endlichen ist. Die Welt ist sonach ohne ursprüngliche Einheit und nur als ein **Vereinganzes** zu betrachten. Die Welt geht aus der Zusammenfassung des Geisterreichs, der Natur und der Menschheit hervor; mithin besteht sie aus einer ursprünglichen **Gegenheit** oder **Vielheit**. Jede Gegenheit und Vielheit setzt aber eine ursprüngliche **Einheit**, d. i. Ungeschiedenheit voraus, durch

die sie entstanden, und durch welche sie und die Vermählung ihrer entgegengesetzten Glieder zu begründen und zu erklären ist. Die Welt und ihre Wesen sind also nur in und durch eine höhere Einheit zu denken, welche letztere zugleich Grund und Ursache derselben ist. Der Gedanke des Grundes übersteigt aber schon die leiblichsinnliche Erfahrung; weil er über alles Endlichbestimmte hinausgeht und die Fragen mit sich führt, wodurch und warum Alles sei. Der Gedanke des Grundes ist sonach selbst ein höherer, als der Gedanke der Welt; denn er ist eigentlich von allen bisher betrachteten Gedanken der höchste. Nun nennen wir aber Grund dasjenige, woran, worin und wodurch Etwas ist; und sofern die begründeten Dinge der Wesenheit des Grundes gemäss bestimmt sind, nennen wir den bestimmenden Grund auch Ursache. Wenden wir nun den Gedanken des Grundes auf die Welt an, so müssen wir nach einem Höheren fragen, worin die Welt enthalten, wodurch sie begründet, und dessen Wesenheit gemäss sie bestimmt d. i. verursacht ist. Dabei ergibt sich dann von selbst, dass das Begründete endlich, sonach auf gewisse Weise beschränkt und begrenzt ist, wie wir dieses bei dem sich wechselseits in gewisser Hinsicht ausschliessenden Ich, der Natur, dem Geiste und der Menschheit allerdings finden. Der Grund der Welt kann aber nicht selbst ein endlicher sein; denn wenn wir nicht ein Grundwesen denken, das in keiner Hinsicht endlich und begrenzt ist, so entsteht uns immer wieder die Frage nach einem unendlichen Grunde, worin alles Endliche begründet ist. Es muss daher das Grundwesen gedacht werden, als nicht an oder in einem Andern seiend d. i. als unbegrenzt, unendlich und unbedingt, als in jeder und aller Hinsicht Eines, selbstständig und ganz seiend, über und ausser welchem Nichts gedacht werden kann, in welchem vielmehr auch alles Endliche enthalten, welches sonach der Grund und die Ursache alles Endlichen, also auch des Inbegriffes desselben oder der Welt ist. Dieses Grundwesen nennen wir gewöhnlich **Gott**. Die Welt ist also in Gott, ist aber nicht selbst Gott, sondern sie ist in, unter und durch Gott. Gott ist vor und über der Welt; denn die Einheit Gottes löset sich nicht in die Vielheit der Welt sich selbst verlierend auf, sondern bleibt noch als Ureinheit vor uud über dieser inneren Vielheit und Vereinheit der Weltwesen bestehen, und in eben dieser Hinsicht nennen

wir Gott das Urwesen; und sofern die Welt durch Gott ist, wird Gott der Schöpfer der Welt genannt. Die Welt ist also in, unter und durch Gott begründet und bestimmt oder verursacht und zwar ewiger und geschichtlicher Weise, oder die Welt ist von Gott in aller Zeit erschaffen und regiert. Sofern Gott auch als der ewige und fortwährende Regent und Lenker der Welt betrachtet wird, nennen wir Gott die Vorsehung. Gott besteht aber nicht aus Theilen; denn durch diese Annahme wäre der Gedanke des Einen unendlichen Wesens vernichtet, weil das aus Theilen Bestehende durch ein Höheres verursacht sein muss, das der Grund und die Ursache dieser Theile und ihrer Verbindung ist. Auch ist das aus Theilen Bestehende kein ursprünglich Eines oder ungeschiedenes, untheilbares Ganze, sondern nur ein Vereinganzes. Und gerade der Gedanke, dass die Welt aus Theilen bestehe, nöthigte uns ja, über dieselbe hinauszugehen und ein höheres Grundwesen aufzusuchen. Wir denken sonach die Wesenheit Gottes in ihrer Einheit, Ureinheit, Selbheit, d. i. Unbedingtheit, und Ganzheit, d. i. Unendlichkeit. Und sofern Alles an, in, unter und durch Gott wohlgliedig und einklangig verbunden ist, so haben wir auch den Gedanken der Vereinheit Gottes.

In meiner oben angeführten Abhandlung über Krause's Philosophie in Fichte's Zeitschrift habe ich ausführlicher nachgewiesen, dass dieses System, um in Reinhold's Sprache zu reden (siehe dessen Geschiche der Philosophie, II. Bd. S. 494, dritte Auflage), die einseitigen Standpunkte des Monismus und Absolutismus, des Deismus, Dualismus und Pantheismus überwindet; dass es die theilweise Wahrheit dieser Standpunkte, mit Ausschluss ihres Theilirrigen, aus seiner Einheit heraus und in Einem Gusse zu einem schönen Gliedganzen verbindet und den allseitigen Standort des ächten Idealrealismus und des speculativen Theismus einnimmt. Denn es lehrt:

1) Gott ist das Eine selbe und ganze (unbedingte und unendliche) Wesen, das Einwesen oder das Absolute (Monismus und Absolutismus).

2) Gott ist das Urwesen, der Schöpfer, die Vorsehung. Als Urwesen ist Gott vor und über der Welt, diese ist ausser und unter Urwesen. Gott ist zugleich das lebendige, persönliche,

sein selbst und alles Endlichen bewusste, wollende, fühlende und verwirklichende Wesen. (Sofern Gott als Urwesen erkannt und die Welt ausser Urwesen ist, insofern haben wir auch die einseitige Wahrheit des Deismus und Dualismus).

3) Gott ist an und in sich das vollwesenliche Gliedganze oder der Organismus der Wesenheiten und Wesen, d. i. Gott ist auch das Allwesen. Alle Wesenheiten sind an Gott, sind Eigenschaften Gottes; alle Wesen sind in Gott, Gott ist in sich auch, aber nicht nur das All. (Damit ist die theilweise Wahrheit des Pantheismus anerkannt, sein Theilirriges aber abgeschnitten.)

Dieses System gibt sonach eine Allingottlehre (Panentheismus) und keine Allgottlehre (Pantheismus), wie Reiff meint, der beides für gleichbedeutend zu nehmen scheint. Denn nirgends tritt in diesem Systeme die Lehre hervor, dass Gott das All oder das All Gott ist, welche Lehre nach der fast einstimmigen Annahme der Philosophen und Theologen als Pantheismus bezeichnet wird, der bekanntlich das All Gott gleich setzt oder für Gott selbst nimmt; sondern Krause lehrt in Uebereinstimmung mit den tiefsinnigsten Philosophen und mit dem Christenthume, dass Gott in Allem, — dass Alles in, unter und durch Gott, — dass Gott als Urwesen vor und über der Welt, dass die Welt zwar in Gott als Einwesen oder dem Absoluten, aber unter und ausser dem Urwesen ist.

Und wenn in diesem Systeme gelehrt wird, dass Gott in sich auch das All ist, so ist damit ebenfalls durchaus nicht gemeint, dass die endlichen Wesen gottgleich, d. i. Götter sind, wie die Vielgötterlehre oder der Polytheismus will; sondern es wird ausdrücklich nur die Gottähnlichkeit der endlichen Wesen nach-, und die Gottgleichheit derselben abgewiesen.

Ebenso wenig wird durch die Allingottlehre oder den Panentheismus behauptet, dass den endlichen Wesen keine Selbstständigkeit zukomme; vielmehr wird ihnen diese ausdrücklich zugesprochen, und an dieser ihrer untergeordneten Selbstständigkeit in Gott die würdevolle Ureigenthümlichkeit oder Individualität, und der in aller Zeit und unter allen auch den krankhaftesten Lebensverhältnissen an sich gleichbleibende Werth eines jeden endlichen Wesens geradezu erst recht anerkannt. Auch wird die ihrer Stufe

und untergeordneten Wesenheit gemässe Theilhaftigkeit der endlichen Wesen an der Einen, selben und ganzen Wesenheit Gottes durch die besondere Nachweisung hervorgehoben, dass Gott auch in allem Endlichen seine unendliche Wesenheit oder Gottheit offenbart, in allem Einzelnen noch gegenwärtig, sich alles Einzelnen bewusst ist, alles Endliche in seinen Einen heiligen Willen, in sein Eines seliges Gefühl, in seinen Einen unendlichen Lebensplan und Lebenszweck aufnimmt, und in der unendlichen Zeit verwirklicht.

Sehen wir nun auf den Gedanken Gottes näher hin, so ergibt sich, dass, weil Nichts ausser, sondern Alles in, unter und durch Gott gedacht wird, der Gottgedanke der Eine selbe und ganze d. i. der unbedingte und unendliche Gedanke ist, in welchem infolge des Satzes vom Grunde auch alle endlichen Gedanken aller endlichen Wesen und Wesenheiten enthalten sind. Der Gottgedanke ist sonach das Erkenntniss- und Formprinzip alles unseres Denkens; er ist der Grundgedanke, aus und in welchem alle übrigen Gedanken abzuleiten und zu beweisen sind, der selbst unmittelbar gewiss und über allen Beweis erhaben ist; denn beweisen heisst: Etwas in seinem höheren Grunde nachweisen.

Gott ist aber nicht nur das Erkenntnissprinzip, sondern auch das Sach- oder Gehaltprinzip der Dinge; denn alles Wesenliche ist in, unter und durch Gott; alle Dinge sind nur in und durch Gott, in und durch die Gotterkenntniss wahrhaft zu erklären und selbst näher zu bestimmen; der tiefste Beweis aller Dinge kann nur in der Anerkenntniss ihrer Seinheit in Gott geleistet werden.

Der Grundgedanke Gottes als des Erkenntnissprinzips aller Dinge entspricht dem Gedanken Gottes als des Sachprinzips alles Wesenlichen; denn alle Form kann nur an der Wesenheit und am Gehalte und in Uebereinstimmung mit diesem gedacht werden. Gott ist sonach zuerst und zuhöchst das Eine Prinzip alles Wesenlichen; dieses Eine Prinzip gliedert sich jedoch innerlich in das Erkenntniss- und in das Sachprinzip der Dinge, und in die einklangige oder harmonische Verbindung dieser beiden inneren Gegensätze, d. i. in das Vereinprinzip.

Da Gott Einheit seiner Wesenheit ist, so ist Gott auch Einheit und in Uebereinstimmung mit sich, sofern Gott in sich alle Dinge ist; d. h. alle Dinge sind an sich in Uebereinstimmung mit Gott, sind ihm ähnlich. Der Gottähnlichkeit wegen ist auch jedes Wesen nächster Grund und nächste Ursache alles dessen, was es an, in, unter und durch sich ist. Darum ist auch der Mensch Prinzip in Ansehung alles dessen, was er an und in sich ist; er ist sein näheres Erkenntniss- und Sachprinzip und beide im Vereine; und eben hierin liegt der tiefere Grund, dass die Selbsterkenntniss des Ichs, die Lehre von der Seele und vom Menschen in ein geordnetes Ganze gewisser Erkenntniss d. i. in eine Wissenschaft ausgebildet zu werden vermag.

Die übrigen Lehren Krause's, insbesonders die Durchführung, dass Gott das wahrhaft und in jeder Hinsicht persönliche Wesen; dass Gott Schöpfer und Erhalter der Welt und die Vorsehung ist; dass Gott auch als Prinzip des Wahren zugleich Prinzip des Guten, Gerechten, Schönen, der Seligkeit und der Liebe, und zuhöchst auch aller Wissenschaften ist; dass überhaupt die Grundwesenheiten der Dinge eigentlich die Grundeigenschaften Gottes selbst sind, u. s. w.: übersteigen diese, nur das Prinzip der Philosophie betreffende, Abhandlung und müssen im Ausführlichen bei Krause selbst eingesehen werden.

Der zum Prinzip hinaufleitende (analytische) Haupttheil des Krause'schen Systems mangelt in allen bisherigen Systemen. Sokrates ahnte die Wichtigkeit desselben, indem er uns vor Allem an die Selbsterkenntniss hinwies, von welcher aus wir dann auch Gott und die Aussenwelt erkennen könnten. Kant sah ebenfalls die Wichtigkeit dieses Theiles ein, und vergleicht sich desshalb dem Socrates, bildete ihn aber sowenig aus als letzterer. Der jüngere Fichte zählt die Eintheilung der Philosophie in den auf- und absteigenden Theil zu den Hauptverdiensten Krause's, und folgt ihm hierin, so wie in der Anerkenntniss des persönlichen Gottes auch als des Prinzips der Dinge, einigermaassen selbst nach.

Dass das Prinzip der Philosophie kein Satz sei, wie Leibnitz, Wolf, Kant, der ältere Fichte und anfangs auch Schelling behaupteten, wird von Krause mit aller Bestimmtheit nachgewiesen; ebenso auch, dass es nicht ein blosser Begriff oder eine Idee sei, wie Hegel lehrt. Krause erkennt vielmehr gleich

von vorn herein das Prinzip als das Grund- und Urwesen aller Dinge an; aber darin stimmt er vollständig mit Kant überein, dass die Wissenschaft nur unter der Voraussetzung der unbedingten Erkenntniss Gottes als des unbedingten Wesens möglich sei; sowie in der Einsicht, dass nur diese höchste Vernunftidee, deren sich die Vernunft weder entschlagen, noch entbehren könne, Einheit, Ganzheit und Zusammenhang in all' unser Erkennen zu bringen und es zu einem wohlgliedigen Ganzen zu vollenden vermöge, welches auch der Vernunft zum Fühlen und zum wesengemässen Wollen und Handeln genüge. In der Annahme der Grunderkenntniss, d. i. dass Gott das Prinzip aller Dinge ist, stimmt Krause mit Platon, Erigena, Bruno, Malebranche, Schelling und Hegel überein; allein er setzt weder die Erkenntniss des Prinzips voraus, wie dieses bei allen diesen Denkern mit Ausnahme Hegel's geschieht, noch sucht er die Anerkenntniss des Prinzips durch einzelne vorbereitende Vernunftforschungen oder Speculationen, wie dieses Hegel thut; sondern er beginnt die Wissenschaft mit dem Selbstbewusstsein des Ichs, als dem allen Menschen Gewissen, und steigt rein der Wesenheit der Sache nach, fortschreitend zur Anerkenntniss des Prinzips auf. Der Hegel'sche Anfang der Philosophie ist das Sein, das Werden und das Nichts. Diese Begriffe sind aber sehr allgemein und abstract, und geben an sich kein gewisses Wissen; sondern sie sind, wie Hegel selbst zugesteht, dem Zweifel und dem Streite unterworfen. Der Gedanke des Seins ist überhaupt nicht an sich selbst klar, sondern höchst schwierig; weil er, wie dieses Krause tiefsinnig nachwies, die Anerkenntniss der Wesenheit und Form voraussetzt, deren Vereinheit er eigentlich ist, und weil diese Grundwesenheiten zuhöchst nur erst in der Anerkenntniss Gottes geschaut werden können. Auch ist der wahre Anfang nicht schon selbst das Absolute, sondern mit der Beginnung des wissenschaftlichen Denkens mittelst der Grundschauung des Ichs gelangt erst der Geist durch fortgesetzte Betrachtung zur Wiedererinnerung und wissenschaftlichen Anerkenntniss des Absoluten oder Gottes; und indem er dann die Gotterkenntniss nach innen entfaltet, entwickelt er dieselbe zu dem Einen Wissenschaftganzen und zu der Einen Wissenschaft.

Wollte man die Phänomenologie Hegel's als Anfang der Wissenschaft betrachten, die allerdings auch ein hinaufleitender

oder analytischer Theil genannt werden könnte: so ist zu entgegnen, dass diese eine Analyse und Kritik der Ansichten und Meinungen der Menschen geben zu können glaubt, ohne selbst die nöthige Analyse oder Entwickelung des Denkens und der Selbsterkenntniss des Ichs zu geben, die doch der Wissenschaft vor allen anderweitigen menschlichen Ansichten und Meinungen grundwichtig und nothwendig, also durchaus nicht zu umgehen ist. Die Phänomenologie Hegel's führt daher keineswegs zur sicheren Anerkenntniss des Prinzips, und ist darum als hinaufleitender Wissenschafttheil jedenfalls höchst mangelhaft und gebrechlich, mithin nicht zweckdienlich.

XXIX.

Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften.

Von

K. A. Varnhagen von Ense.

Siebenter Band. Leipzig. F. A. Brockhaus. 1846.

Die Denkwürdigkeiten Varnhagen v. Ense's nehmen, unabhängig von dem Reichthum des stoffartigen Interesses, welches sie darbieten, wesentlich das künstlerische Interesse in Anspruch. Fanden wir diess schon immer in den früheren Bänden in hohem Maasse befriedigt, so scheint sich uns diess in dem eben erschienenen, siebenten Bande noch zu steigern. Gibt man sich Rechenschaft von dem hohen Reize, welchen diese Darstellungen aus dem Leben unseres Autors gewähren, so ist dieser weniger in dem materiellen Reichthum, oder in den Aufschlüssen zu suchen, welche sie uns über historische Erscheinungen gewähren, als vielmehr in der hohen Virtuosität, mit welcher uns Varnhagen die Persönlichkeiten in ihrer charakteristischen Eigenheit und in ihrem geheimnissvollen Zusammenhange mit dem Zeitalter, dem sie angehören, wie mit den öffentlichen Zuständen, in welche sie gesetzt sind, verlebendigt. Varnhagen weiss mit einer nirgends als Absicht hervortretenden und darum um so sicherer wirkende, Kunst überall das Allgemeine der Nationalität und des Zeitgeistes in dem Besonderen und Einzelnen sich abspiegeln zu

lassen. Selbst wenn er Gestalten an uns vorüberführt, welche nicht grade in erster Linie stehen, ja selbst nur das Interesse einer persönlichen Beziehung zu dem Verfasser darbieten, so versteht er doch immer in irgend einer Weise dieselben mit den allgemeinen Mächten des Geistes, des Zeitalters, der Nation, oder der geschichtlichen Zustände in Verbindung zu setzen. In der Art, in welcher das Allgemeine hervortritt, zeigt sich Varnhagens Kunst. Es tritt uns der allgemeine Gehalt nämlich niemals in abstracter Form, sondern immer als Ausdruck des mannigfaltigen besonderen Lebens, in welches wir eingeführt werden, entgegen. Ueberall sehen wir es aus den uns geschilderten Individualitäten und Zuständen emportauchen. Dadurch gelingt es Varnhagen, uns stets in künstlerischer Stimmung zu erhalten. Denn wir verlieren uns bei ihm niemals weder in das blosse Detail einzelner Begegnisse, noch in ein abstractes Raisonnement, welches einer concreten Anschauung entbehrte. In dieser wohlthuenden Verknüpfung des Allgemein-Individuellen liegt der eigenthümliche Reiz dieser Darstellungen Varnhagens. Der Verfasser führt uns, wenn wir diesen Vergleich wagen dürfen, unablässig aus der Genre-Malerei zu den historischen Gemälden hinüber und reiht unvermerkt wieder das Genre-Bild an das historische Bild. Durch diesen lebendigen Wechsel werden wir stets in die behaglichste Stimmung versetzt. Wir verkehren in diesen Denkwürdigkeiten mit allen einzelnen persönlichen Begegnissen unsers Verfassers und werden doch, indem wir dieselben lesen, zugleich in die historische Region erhoben. So weiss uns Varnhagen für die individuellsten Lebensäusserungen zu interessiren, weil doch auch diese niemals ganz von der grossen historischen Bewegung abgelöst erscheinen. Varnhagen kann diese künstlerische Stimmung aber nur erzeugen, indem sich in ihm eine freie, über den historischen Stoff sich erhebende Anschauung mit dem feinsten Sinn für die Bedeutung des individuellen Lebens und dem Recht der Persönlichkeit verbindet. Durch das erste Moment erhebt uns Varnhagen in allem Besonderen zur Anerkennung des rein Menschlichen, er erfüllt unser Gemüth für die hohen Güter der Freiheit, der humanen Bildung und aller idealen Interessen; durch das zweite Moment fesselt er uns mit der Kraft eines Künstlers, welcher eine Fülle von Gestalten zu gruppiren und bei aller Mannigfaltigkeit der Individualitäten uns das Gefühl einer Einheit der Idee aufzunöthigen versteht. Varnhagen zeigt sich in diesem Bande vornämlich von einer so edlen Freiheit des Geistes, so wenig die Wahrheit durch den Schmuck des Ausdrucks beeinträchtigend, dass die Schönheit und plastische Bestimmtheit der Form nur dazu dienen, die Wahrheit in das hellste Licht zu setzen. Wenn man freilich nur denen Wahrheitsliebe und Hingebung an die Freiheit zugesteht, welche mit plumper Derbheit gegen alles herfahren, was ihrer Vorstellung von Freiheit nicht entspricht, so muss Varnhagen auf den Ruhm eines freisinnigen Mannes verzichten.

Eine kurze Uebersicht des Inhalts dieses Bandes der Denkwürdigkeiten mag zugleich den Reichthum des uns vorliegenden Stoffes andeuten. Das Buch zerfällt in drei grössere Abschnitte. Den ersten bilden die eigentlichen Denkwürdigkeiten in den vier reichhaltigen Aufsätzen: 1) Prag, Westphalen, Wien 1810. 2) Aufenthalt in Paris 1810. 3) Nach dem Wiener Congress. Berlin. Paris 1815. 4) Frankfurt am Main 1815. 1816. Diesen Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens folgen zwei Erzählungen: Mord der Jugend. Die Drangsale unstäten Lebens, welche nicht minder von der grossen Kunst der Darstellung Varnhagens Zeugniss geben, hier aber, als ausser unserem Kreise liegend, nicht näher besprochen werden können. Das Werk schliesst mit einer Reihe höchst interessanter Kritiken, welche durch die eigenthümliche Schönheit des Ausdrucks und durch die Kunst in der Prüfung der Persönlichkeiten und Zustände, auch ohne Kenntniss der Werke, über welche sie handeln, einen völlig selbstständigen Genuss gewähren. Wir begegnen dabei nicht weniger als drei Philosophen, Kant, Schleiermacher und Hegel.

Nach diesem Abriss des Inhalts wenden wir uns an das Besondere, um vom Gehalte unseres Werkes Rechenschaft zu geben, welcher dasselbe weit über das gewöhnliche Memoiren-Interesse erhebt. Wir deuteten oben schon an, dass Varnhagen, obwohl von seinen subjectiven Beziehungen und individuellen Verhältnissen den Ausgangspunkt nehmend, sich doch stets in die eigentlich historische Region aufschwinge, indem er uns die geistige Physiognomie einer Zeit in den beredtesten Zügen hinzeichne und die Persönlichkeiten alle zugleich mit ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit als von dem objectiven, einen bestimmten Zeitabschnitt erfüllenden Geist zusammengehalten zeigt. So weht der Geist der Geschichte durch alle die Einzelnheiten und selbst Partikularitäten, welche sich in dem Gemälde zusammendrängen.

Der erste Aufsatz: Prag, Westphalen, Wien 1810 gibt uns als den eigentlich historischen Zusammenhalt des Besonderen, den Eindruck der insgeheim betriebenen Vermählung des Kaisers Napoleon mit Marie Louise. Wir sehen, wie dieses Ereigniss alle Klassen der Gesellschaft in damaliger Zeit beschäftigt, wie das Unglaubliche endlich als eine nicht mehr anzutastende Wahrheit eintritt und besonders die hohe Aristokratie, welche an eine solche Vermischung des Blutes nie glauben konnte, aus ihrem Gleichgewichte wirft: „Man fragte erstaunt, was dieses Ereigniss bedeute, woher es stamme, wohin es ziele? ob neue Schlachten verloren werden, ob die äusserste Gefahr abgewendet, oder ob Deutschland und Italien als Gewinn versprochen sei? Dass alle Hoffnungen, in welchen die moralische Kraft und der Stolz und Trost der Edlen sich noch zusammenhielt, plötzlich gesprengt, und da, wo noch eben muthiges Zerren und Mühen gewaltet, nur unabsehbares Aufgeben und Verleugnen übrig war, diese Vorstellung ergriff Manche Gemüther mit Schrecken und Verzweiflung. Noch gab es Wunden

von Wagram und Znaym, die nicht völlig geheilt waren, es schien jetzt ein Spott, dort geblutet zu haben! Die Kreise des höchsten Adels waren am meisten in Aufruhr; freilich waren hier Männer, wie der Freiherr von Stein und die beiden Grafen von Stadion, Friedrich und Philipp, schon immer scharfe Wortführer, aber diessmal hatten sie wenig voraus, der ganze Stand äusserte sich mit gleicher Heftigkeit, von allen Seiten wiederhallte Ein Schrei des Unmuths und der Zerknirschung. Nur noch Einmal in meinem Leben, in späterer Zeit und unter ganz anderen Umständen, habe ich solch' plötzliche und gewaltsame Aufwallung in der vornehmen Gesellschaft wiedergesehen!" In diesem Abschnitt tritt uns noch, in der Gestalt eines böhmischen Abbé, der Geist einer finsteren Zeit in dem schmachvollen Verfahren entgegen, welches das Gemüth der Menschen zu zerstören ganz geeignet ist. Von den Ideen der französischen Revolution ergriffen, hatte dieser Abbé die Vorliebe dafür, an Körper und Seele gemartert, auf einer ungarischen Festung abbüssen müssen. Als ob ein natürliches Schamgefühl diejenigen ergriffen hätte, welche so harte Behandlung über den Unglücklichen verhängten, ward demselben ein ewiges Schweigen über seinen Aufenthalt im Kerker auferlegt. Ein unheimliches Gemisch von Bangigkeit, das Versprechen zu brechen und durch ein unbewachtes Wort dem Hörer den Schleier einer entsetzlichen Vergangenheit zu lüften, und einer noch nicht zur Ruhe gebrachten Anhänglichkeit für die Ideale seiner Jugend, stand dieser Abbé, nach Varnhagens schönem Ausdruck, da als „ein Wahrzeichen des dunklen, willkürlichen Gewaltverfahrens einer Zeit, die wir weit hinter uns glaubten und die uns noch so nahe stand, ja deren Wiederkehr noch stets möglich war!" Zu diesem Abschnitt gehört auch noch die treffliche Schilderung des Treibens am Westphälischen Hofe, über welches der Dichter die volle Verachtung ausgiesst, besonders aber über die Deutschen, welche sich mit der niedrigsten Dienstbeflissenheit in die Fremdherrschaft stürzten und selbst von den Franzosen desshalb verachtet wurden.

Der zweite Abschnitt: Paris 1810 führt uns in die Weltstadt, damals der Mittelpunkt aller Kunstschätze, der seinen Glanz weithin strahlen liess. Varnhagen zeichnet uns die Physiognomie der Stadt, ihr rastloses Treiben, das seltsame Gemisch der oberflächlichsten Vergnügungssucht und gewaltiger Thatkraft meisterhaft. Er fasst in scharfen Umrissen die Extreme zusammen, die sich hier finden, jenen steten Wechsel, um sich vor der Unlust und Langeweile zu sichern, den Genuss am Leben in immer neuer Erfindung der Bedürfnisse zu steigern, und die nie rastende politische Gährung, welche Paris seit langer Zeit zu dem Heerd der grössten, geschichtlichen Begebenheiten macht." Dieser Boden ist immer elektrisch, die leisen Strömungen sind überall, sie wirken im gewöhnlichen Laufe nur sanft belebend, aber jede Faser gibt auf Erfordern augenblicklich ihren Beitrag zu den grossen Gewittern, in welche die Anhäufung sich entladet! Alles, was uns Varnhagen hier schildert, erscheint von dem historischen Boden

getragen. Unser Blick fällt auch auf Malmaison und die liebenswürdige Josephine, welche dort dem Kaiser noch immer eine tiefe Neigung bewahrte, welche den Helden in Italien einst mitten in seinen wunderbaren Siegen beglückt hatte, wie der Sohn der Thetis die Liebe zu seiner Briseis. Josephine erscheint in dieser unfreiwilligen Zurückgezogenheit mitten unter dem Zauber der reizendsten Umgebung nur um so trüber, weil ihr Blick sich nicht ohne tiefen Schmerz nach dem Pallast der Tuillerien richtet, wo sie einst dem Helden des Jahrhunderts beruhigend und mild zur Seite stand, der jetzt der Politik ihr Herz geopfert hatte. Wir empfangen aus Varnhagens Schilderung auch die Anschauung des gesellschaftlichen Glanzes, den damals die östreichischen Grossen, Fürst Schwarzenberg und der Graf Metternich, durch die Verbindung Napoleons mit Marie Louise zu natürlichen Vertretern kaiserlicher Pracht berufen, um sich verbreiteten. Das Jahr 1810 war der Gipfel der Napoleonischen Macht nach aussen hin, der Zenith seiner weltlichen Grösse; aber auch das Jahr, in welchem die ersten Keime des Untergangs dieser Macht gesäet werden. Ferner schien die von Napoleon überwundene Welt niemals zu einem Aufschwung sich ihr Recht zu erkämpfen. Die Vermählung mit der Tochter des Hauses Habsburg schien die letzten Hoffnungen der Erhebung, namentlich Deutschlands, gefesselt zu haben, und doch lag gerade in der stolzen Sicherheit und in dem Uebermuthe, mit dem Napoleon jetzt sein System verfolgte, der lauernde Feind, der ihn unvermerkt umstrickte. Diess ist die tragische Bedeutung dieses Jahres.

Der Strom des geschichtlichen Lebens fliesst besonders reich und klar in dem folgenden Abschnitt: Berlin und Paris 1815. Nicht allein, dass uns hier die bedeutendsten geschichtlichen Charaktere in scharfen Umrissen gezeichnet entgegentreten, wir werden auch mitten in das Gewebe der für die Gestalt Europa's so unendlich wichtigen Unterhandlungen eingeführt, welche dem Pariser Frieden von 1815 vorhergingen. Diesen Abschnitt halten wir ganz besonders hoch. Der Verfasser versetzt uns, ohne desshalb direct Geschichte zu schreiben, mit der höchsten Lebendigkeit in die Mitte der wichtigsten Verhandlungen und zeigt uns die Fäden, welche von den verschiedenen Mächten in ihrem Interesse gesponnen wurden, so klar, dass wir in diesem aufgerollten Teppich den Antheil, den jede einzelne Hand an dem Ganzen gehabt hat, herauserkennen. Varnhagen gibt uns, um uns dem Besonderen zuzuwenden, mit wenigen Worten eine treffliche Zeichnung Carnots, Lafayettes und Fouchés. „Höhere Theilnahme wendete sich den beiden Männern zu, welche inmitten der Erschütterungen nur immer die Sache des Volks und der Freiheit im Auge gehabt und mit redlichen Bestrebungen gleicherweise dem Verrathe Fouchés unterlegen waren, den beiden von Seiten der Vaterlandsliebe untadligen Männern Carnot und Lafayette, von denen der erstere dem Wiederkömmling von Elba sich angeschlossen, weil er in ihm die frühere Wehr gegen den äusseren Feind, der andere ihn ge-

stürzt, weil er von dieser Wehr die innere Freiheit bedroht geglaubt. Während diese Männer mit allen Ehren und mit der Achtung sogar der Feinde vom Schauplatz abgetreten waren, behauptete sich Fouché auf demselben, verabscheut von Allen, die nicht mit seinen Räncken verflochten waren oder Vortheil davon zogen." Die Schilderung des rastlosen Drängens aller derjenigen, welche ihre kleinen partikulären Interessen verfolgen, bildet einen humoristischen Contrast gegen die Anstrengungen der Fürsten und Diplomaten, wodurch die Geschicke der Völker entschieden wurden. Bei der Darlegung der Politik, welche die Verbündeten in sehr widerstrebender Richtung gegen Frankreich verfolgten, sehen wir Varnhagen als beredten Anwalt der Interessen Preussens und Deutschlands, welche damals als eins betrachtet werden konnten. Dieser Abschnitt gibt uns durch die Einverleibung der Blätter unseres Verfassers, die aus jenen Tagen selbst stammen, recht eigentlich die Atmosphäre der damaligen Zeit selbst und lässt uns in die volle Unmittelbarkeit des politischen Lebens blicken. Mit dem klarsten Blick und mit dem freisten Sinn richtet Varnhagen in den hier mitgetheilten Aufsätzen aus jener Zeit die blutigen Reactionen der fanatischen Anhänger des alten Königthums und der katholischen Kirche. „Alle Gesinnungen der Freiheit, sagt Varnhagen, sie mögen den entgegengesetztesten Parteien angehören, alle Theilnahme an den Begebenheiten von 1815 — 1789 zurück, werden ohne Unterschied hervorgezogen und mit wüthender Rache verfolgt. Nur das alte plumpe Vorurtheil und die empörende Anmaassung tollen Blödsinns sollen gelten." Bei aller Deutschheit zeigt doch zugleich Varnhagen so viel weltbürgerlichen Sinn, so viel Anerkennung der Rechte der Civilisation, dass er selbst im Augenblick der Siegestrunkenheit die Züge von deutschthümelnder Roheit, wie sie sich unter Andern bei Jahn zeigten, entschieden verurtheilt. Meisterhaft sind die verschiedenen, sich durchkreuzenden Interessen der bei dem Friedenswerk vorzugsweise betheiligten Mächte geschildert. Wir sehen die nur nach dem Erfolg des Sieges die Verhältnisse messenden, auffahrenden Kriegsleute mit den Diplomaten im Kampf. Varnhagen rechtfertigt bei dieser Gelegenheit, wie uns scheint, mit vollem Recht Hardenbergs Benehmen, der von Anbeginn der Verhandlungen an in Gemeinschaft mit Wilhelm von Humboldt auf eine Abtretung französischer Gebietstheile an Deutschland drang, aber endlich der Uebermacht der Verhältnisse erlag (Vgl. p. 213, 236, 242). Bei Gelegenheit dieser diplomatischen Verhandlungen begegnen wir zugleich einer trefflichen Auffassung der eigenthümlichen Schwierigkeiten der Arbeiten des Nationals, welche diese Art der Thätigkeit recht in das Licht setzt. „Bedenkt man, sagt Varnhagen, die Wichtigkeit und Verwickelung der Gegenstände, die hier zur Sprache kommen, in welchem Umfang, unter welchen Rücksichten, mit welcher Sorgfalt und Bestimmtheit sie zu behandeln sind, den aufmerksamen Widersachern und Nebenbuhlern gegenüber, und dass auch die drängende Zeit hierbei in Betracht kommt, weil

morgen vielleicht nutzlos ist, was heute noch fruchtet, so wird man gestehen müssen, dass den Arbeiten des Kabinets andere so leicht nicht gleichzustellen sind. Hierzu kommt die grosse Selbstverleugnung, auf den Ruhm der Autorschaft zu verzichten, denn falls diese nicht ohnehin schon durch Betheiligung Mehrerer fast gänzlich verschwunden ist, so bleibt das Erzeugniss doch auf den kleinsten Kreis von Lesern beschränkt, denen zunächst nur die Sache gilt, und oft schon der nächste Augenblick trägt es zu Grabe; kommt aber auch später eine solche Ausarbeitung zu öffentlicher Kenntniss, so ist die Theilnahme schon erkaltet, das Verständniss getrübt, und nur unkundiger Tadel heftet sich oberflächlich an." Die Mittheilungen der Aufsätze unseres Verfassers aus dem deutschen Beobachter der damaligen Zeit machen diesen Abschnitt noch besonders anziehend, weil wir dadurch die frische Farbe der damaligen Stimmung gewinnen.

Seinen politischen Takt und den Sinn für eine freie Entwickelung des öffentlichen Lebens, worauf man, nach so grossen Anstrengungen und Opfern sicher glaubt, rechnen zu dürfen, bewährt uns Varnhagen in diesem Abschnitt durch die eindringliche und markige Darstellung der ersten Reactionen, welche die von Hoffnungen geschwellten Gemüther so sehr niederschlugen. Mit Recht legt er der berüchtigten Schrift des Geheimerath Schmalz, der Denunciation geheimer Verbindungen, eine grosse Wichtigkeit bei, denn es war diess keine einzeln ertönende Stimme, sondern ein Sympton einer Richtung, zu welcher sich die Regierungen bald selbst offen bekannten. Varnhagen lässt seinem Unwillen über die gehässige Schrift, wie über die Reaction, die sie einleitet, freien Lauf. „Ein tiefer Widerstreit der Meinungen platzt überraschend in die Oeffentlichkeit durch die Brandkugel, welche der Geheime Justizrath Schmalz in Berlin mit grossem Unbedacht aufsteigen liess. Er trat als Angeber geheimer Verbindungen hervor, und seine Schrift, elend und schwach als literarisches Erzeugniss, war als Parteischrift von grösster Bedeutung, indem sie allem, was bisher zur Rettung und Wiederherstellung des Staates gewirkt, den Männern, die noch jetzt vorzugsweise galten, den gehässigsten Krieg verkündigte." Nach der Darstellung über den Einfluss, den sich diese Parteischrift gewann, in der die Freunde der Reaction ihre geheimsten Wünsche ausgesprochen fanden, wogegen sie bei Andern, namentlich bei Männern wie Blücher, Gneisenau, Grolman, Gruner wahre Zornesausbrüche hervorrief, zieht Varnhagen das Endergebniss und gleichsam historische Resultat dieser Bewegung, welches sich in der dadurch heraufbeschworenen Entrüstung und davon untrennbaren Verachtung des Urhebers dieses Schrittes, wie in den dadurch angebahnten Rückschritten und dem steigenden Misstrauen gegen die Männer des politischen Fortschritts zeigte.

Der letzte Abschnitt der Denkwürdigkeiten: Frankfurt a. M. 1815 und 1816 führt uns besonders in die retrograde Bewegung ein, die nun immer unverholener nach dem Kriege hervortrat.

„Das Schmalzige Unwesen wucherte fort und setzte überall seinen faulen Schimmel an, während andere Missgewächse ihr Gift doch in etwas angenehmeren Düften verbreiteten. Ich unterliess nicht, diesen Widerwärtigkeiten scharf entgegenzutreten, sah jedoch wahre Hülfe nur in grossen Anordnungen öffentlichen Staatslebens, dem sich die Deutschen damals gutmüthig nahe glaubten; während der Verlauf der nächsten dreissig Jahre nur immer mehr ihre Entfernung darin anzeigen sollte!“ Mit der unverkürzten Indignation eines die freie politische Entwickelung seines Vaterlands wollenden Mannes, blickt Varnhagen auf die sich immer weiter ausdehnende Reaction, indem er sagt: „Vorurtheile, die zwanzig Jahre geschlummert hatten, Anmaassungen, die man für völlig erloschen hielt, wachten unvermuthet in plumpen Regungen wieder auf, welche, durch kein öffentliches Ansehen gemässigt, durch keine geordnete Kraft der Meinung gehemmt, nur allein den schroffen Gegensatz hervorriefen, der dem besonnenen Vaterlandsfreund fast ebenso bedenklich erschien.“ Dieser Gegensatz spiegelt sich auch in den kleineren Kreisen ab, von denen uns Varnhagen in den Vereinigungen des Casino in Frankfurt a. M. ein Bild gibt, nicht ohne einen ironischen Blick auf die Ansprüche des Adels zu thun, und Rahels überall sich geltend machender, ächt humaner Bildung und Entschlossenheit, derselben überall gegen jedes Vorurtheil den Sieg zu erringen, mit edler Wärme zu gedenken. Das Verbot des Rheinischen Merkur's gibt das erste, sichere und unzweideutige Zeugniss einer nicht mehr zu verkennenden Absicht, sich gegen die politische Bewegung abzuschliessen und sie in das alte Bette schweigenden Gehorsams zurückzudrängen. Man fühlte die Bedeutung dieses Schrittes, denn der Rheinische Merkur hatte als eine Macht gegolten und war so lange gefeiert worden, als man sich seiner zur Aufregung des Hasses gegen den gemeinsamen Feind bedienen konnte. Jetzt, da er die Consequenzen des Sieges gegen Napoleon für die Umgestaltung der inneren Zustände zog, entledigte man sich seiner, als eines lästigen Mahners und unbequemen Wächters. Der ganze Abschnitt ist übrigens wieder durch die Schilderung von Zuständen und Persönlichkeiten sehr fesselnd. Ueberall erblicken wir Varnhagen auf der Seite der freien Entwickelung. Das erste Auftreten Börne's, in dem Rahel damals schon aus der Klaue den Löwen divinirte, und die Schilderung der Persönlichkeit des Historikers Schlosser (damals Professor in Frankfurt a. M.) geben von unsers Verfassers freiem, allem Zunftgeiste abholden Charakter, dem die humane Bildung über Alles geht, ein schönes Zeugniss.

Die beiden folgenden Erzählungen, deren erstere: Mord der der Jugend, sich als eine wahre Geschichte, die zweite: Die Drangsale unstäten Gefühls, als auf wirklichen Erlebnissen sich gründend, ankündigt, übergehen wir hier, als ausser unserem Zwecke liegend. Der Hauptreiz dieser Erzählungen beruht auf der ausserordentlichen Kunst, Gemüthszustände mit einer bis auf die letzten Nerven des Lebens dringenden Wahrheit zu veran-

schaulichen. Das stoffartige Interesse ist in diesen Erzählungen durch die Kunst der Darstellung völlig überwunden.

Die Kritiken, welche den Schluss des Werkes bilden, sind sehr mannigfaltiger Art. Wir können hier nicht das Einzelne berühren. Die meisten schliessen sich an biographische Denkwürdigkeiten, die Varnhagen, dem Meister dieser Gattung, ganz besonders nahe liegen. Andere knüpfen sich an die Darstellung von Sitten und Volkszuständen. Das Interesse, welches diese Kritiken erregen, zeigt sich darin recht klar, dass sie uns, ganz unabhängig von dem Werke, das sie besprechen, einen selbstständigen Genuss gewähren, weil Varnhagen es in so hohem Maasse vermag, die Physiognomie des Werks, das er beurtheilt, in sprechender Klarheit hinzuzeichnen. In diesen Kritiken begegnen wir drei Philosophen: Kant, Schleiermacher und Hegel. Varnhagen hat bei der Anzeige der Biographie Kant's und Hegels durch Schubert und Rosenkranz, wie der Würdigung Schleiermachers durch Delbrück sich natürlich nicht auf die philosophischen Ideen dieser Männer einlassen können, sondern hat es vielmehr mit der Persönlichkeit derselben zu thun, insofern sich in dieser der ideale Gehalt ihrer Philosophie und die geschichtlichen Zustände, in welche diese Männer versetzt waren, abspiegelt. Varnhagen zeigt uns hier den feinsten Sinn für die Auffassung des Individuellen und der Wechselwirkung der Zeitverhältnisse und des Charakters des Individuums. Was uns hier aber, und besonders bei der Kritik von Hegels Leben, so wohlthuend berührt, ist wieder jener Sinn für die Entwickelung des Geistes zur Freiheit, wohin alle Philosophie zu führen berufen ist. So sehr Varnhagen auch die Hemmungen, welche den Strom der Freiheit eindämmen, stets aus den concreten Verhältnissen begreift, so sehr erhebt er sich doch durch seine Verurtheilung der Beschränkungen, wo diese uns in der dem Subjecte zu imputirenden Schuld stören, über die blosse Erklärung des Faktischen. Er fasst mit eben so vieler Freiheit die Thatsache, die Zustände auf, als er sich zu einer Kritik derselben von den Forderungen der Vernunft und Freiheit aus erhebt.

Bei der Anzeige der Schrift Delbrück's über Schleiermacher gibt uns Varnhagen eine meisterhafte Schilderung der Polemik Schleiermacher's, die so wesentlich mit der geistigen Eigenthümlichkeit dieses Mannes zusammenhängt, von dem Varnhagen sagt: „Schleiermacher ist räthselhaft mehr desshalb, weil man das rechte Wort nicht den Muth hat auszusprechen, als weil es so schwer zu finden wäre.“ In der Anzeige der Biographie Kant's von Schubert fasst Varnhagen mit wenigen scharfen Zügen Kant in seiner Beziehung zum Leben, der Provinz und des Staats, dem er angehört, auf und bereichert diesen Abschnitt noch ausserdem durch einige höchst charakteristische Aeusserungen Kant's, welche unser Autor der Mittheilung Nüpemanns verdankt, unter denen die heitere Skepsis des Königsberger Weisen über die individuelle Fortdauer uns besonders bedeutend erscheint. Halb die

wiederholt an ihn gerichtete Frage Lohrges nach dem, was Karl vom anderen Leben halte, bescheiden ablehnend, halb seine eigene Zweifel darüber nicht bergend, erwiederte er humoristisch: „Einen Staat darf man nun eben nicht darauf machen."

Hegel's Biographie von Rosenkranz hat Varnhagen mit einer Wärme besprochen, in der sich die innigste Sympathie für Hegel und die Interessen, welche derselbe vertrat, offenbart, eine Sympathie, welche noch wächst, je mehr sich mit dem Namen des grossen Philosophen und seiner Schule die Ideen „der geistigen Freiheit, der Autonomie des Geistes und seiner rastlosen Arbeit in der Umgestaltung der Wirklichkeit verknüpfen, um dieselbe zu einem Abbilde des wahrhaftigen Geistes zu erheben." Varnhagen schildert auch hier auf eine eines Tacitus würdige Weise, dessen Sinn weiter hinausreicht, als die Worte, die Stellung Hegels in Berlin und namentlich das Verdienst Altensteins in Betreff der Hegel'schen Philosophie, ohne sich zu verhehlen, dass die Ausbreitung und der Einfluss einer Philosophie von der weltlichen Gewalt wohl gefördert, oder eine Zeitlang aufgehalten, aber eine den Forderungen des Geistes und seiner Errungenschaft widerstrebende Philosophie durch keine weltlichen Mittel kann zur Geltung gebracht werden. Wir glauben von der Gesinnung Varnhagens und seinem durchdringenden Blick in die Verhältnisse der Zeit kein besseres Zeugniss geben zu können, als indem wir unsere Andeutungen über den reichen Schatz, den uns Varnhagen in diesem Bande seiner Denkwürdigkeiten übergeben hat, durch Mittheilung dieser Stelle beschliessen: „Hegel hatte das Glück, in Berlin an der Spitze der wissenschaftlichen Anstalten einen Mann zu finden, der die Philosophie nicht vom Hörensagen kannte, sondern selber in ihre Tiefen eingedrungen war. Der edle Altenstein, welcher während seines Lebens von Vielen getadelt worden, welche nachher erkennen gelernt, was sie in ihm verloren, vereinigt mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit ächten philosophischen Geist, und begünstigte die Hegelsche Philosophie nicht aus eitlem Prunk, oder augendienerischer Rücksicht — von Hofgunst war ohnehin bei ihm keine Rede, — sondern aus einsichtiger Ueberzeugung von ihrem Werth und ihren Vorzügen, wobei er jedoch andere Richtungen ebenfalls walten liess, am wenigsten sie mit blindem Eifer fanatisch verfolgte, oder tückisch befeindete; dergleichen widrige Erscheinung galt in Preussen seit dem berüchtigten Wöllner überhaupt nicht für möglich. Der Minister wollte mit Hegel keineswegs prunken, noch ihn persönlich feiern und vor allem Volk als denjenigen aufstellen, an dem er Wohlgefallen habe; er liess ihn in seiner bescheidenen Stellung, verschaffte ihm weder Ehrentitel, noch andere Vortheile, und wenn Hegel zu Ansehen und geistiger Macht emporstieg, so war diess nur eine Folge des natürlichen Laufs der Dinge, welcher von oben wohl erkannt und nicht gehemmt, aber durch keine Anstrengung und Parteinahme gefördert wurde; er dankte diese Erfolge einzig der ureignen Kraft."

H. Th. Rötscher.

XXX.

Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde,

als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens nach ihrem inneren Zusammenhang. Von Dr. Ernst Kapp, erstem Oberlehrer am Gymnasium zu Minden. Zwei Bände. Braunschweig. Verlag von George Westermann. 1845.

Es gehört mit zu einer der erfreulichsten Erscheinungen der Gegenwart, dass unsere Philosophie sich mehr und mehr an die Wirklichkeit und das Leben anschliesst und sich zu ihr in Beziehung setzt. Bekanntlich ist die deutsche Speculation gerade wegen der entgegengesetzten Eigenschaft häufig genug der Gegenstand des Spottes der Ausländer gewesen, wie denn die Nordamerikaner, wenn sie von unserer Philosophie sprechen, diese als gleichbedeutend mit unfruchtbaren, zwecklosen Träumereien zu nehmen pflegen. Und in der That, unsere Wissenschaft hat wirklich lange hinfort nichts gethan, um sich das Verdienst, auf das praktische, unmittelbare Leben fördernd eingewirkt zu haben, vindiciren zu können. Die deutsche Gelehrsamkeit war vielmehr nur auf die Studierstube beschränkt, wo sie sich denn in einem bestimmten bloss Auserwählten zugänglichen Kreise herum drehte, aber der Nation, dem Volke, der Gesammtheit im Grunde gar nicht förderderlich war. Unsere Philosophie insbesondere, welche doch die höchste Aufgabe hatte, die Menschheit ihrer Bestimmung immer näher zu führen, zu der Lösung der höchsten Probleme des Menschenlebens mitzuwirken, und dadurch einen vernunftgemässen, dem Ideale entsprechenderen Zustand zu ermöglichen — die Philosophie war eben wegen ihrer kastenmässigen Absonderung, wegen ihrer Vornehmheit, die schon in der eigenthümlichen Terminologie hervortrat, gerade am wenigsten im Stande, auf die Gesammtheit Einfluss zu üben und eine schönere Zukunft vorzubereiten. Erst die neueste Zeit hat hier — wir wiederholen es nochmals — eine wohlthätige Veränderung hervorgebracht. Es ist in der Entwickelung unserer geistigen Bildung kein kleines Ereigniss, dass die Hegel'sche Schule, wenigstens eine Fraction derselben, die Unfruchtbarkeit der bisherigen Manier erkennend, sich mit Lebhaftigkeit, Eifer und Rührigkeit in das Getreibe des Tages geworfen und das Streben nach dem Höchsten auf ein Terrain hinübergespielt hat, wo am allerersten Erfolge errungen werden können. Diess ist der einzige Weg, um der Philosophie, welche bisher an Interesselosigkeit von Seiten des grossen Publikums litt, einen neuen Anspruch auf die Dankbarkeit der Nation zu verschaffen. Freilich wird sie dann gewissermaassen ihre vornehme Stellung

aufgeben müssen: es muss in gewissem Sinne eintreten, was Feuerbach schon vor mehreren Jahren in den hallischen Jahrbüchern verlangt hat, dass sie aufhöre, ein System zu sein. Die Philosophie hat vielmehr zunächst die Aufgabe, wie ein befruchtendes, lebenspendendes Element in alle positiven Wissenschaften einzudringen, diese, so zu sagen, zu durchgeistigen, und auf diese Weise das philosophische Prinzip allenthalben hin zu verbreiten. Dann wird die Zeit nicht mehr ferne sein, wo die Philosophie sich allenthalben wieder findet, selbst in Wissenschaften, die bisher kaum in irgend einer Beziehung zu ihr gestanden, und dann erst, wenn alle Wissenschaften auf gleiche Weise philosophisch durchdrungen sind, wenn also gleichsam alle Materialien bereit liegen, wird auch die Zeit gekommen sein, die gesammten Ergebnisse zu einem schönen, grossen Baue zusammenzufassen.

Zu diesen Bemerkungen führte uns das vorliegende Buch, nach unserem Urtheile eines der vortrefflichsten, die aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen sind. Der Verfasser hat einen Gegenstand zur Bearbeitung gewählt, welcher im ersten Augenblicke gar nichts mit der Speculation zu thun zu haben scheint, nämlich die Geographie, aber mit ebenso viel Geist, als Kenntniss seine Aufgabe gelöst. Er hat dem Gegenstande eine Menge Seiten abgewonnen, welche ebenso durch ihre Neuheit überraschen, als sie durch gründlich tiefe Erfassung überzeugen.

Allerdings ist die Geographie schon seit geraumer Zeit Gegenstand einer rationelleren Behandlung gewesen. Insbesondere seit dem Vorgange Ritters, dessen Verdienste gebührendermaassen gewürdigt sind, sind mehrere auf dieser Bahn fortgeschritten, wie wir hier nur Mendelssohns germanisches Europa, und Kriegk's Schriften zur allgemeinen Erdkunde erwähnen wollen. Eine vollständige Bewältigung aber des ganzen Stoffes, der gesammten Geographie, vom philosophischen Standpunkte aus, wie sie der Verfasser unternommen und durchgeführt, existirt unseres Wissens noch nicht, und er hat sich offenbar durch sein Werk um diese Wissenschaft ein grosses Verdienst erworben.

Er hat die Geographie mit der Geschichte in Verbindung gesetzt, und mit Recht. Denn nur durch eine solche Verbindung war es möglich, den Zweck zu erreichen, den er im Auge gehabt, nämlich überall den Einfluss der Natur auf den Menschen, auf seine Anschauungsweise, auf seinen socialen und politischen Zustand nachzuweisen und so die Gegenseitigkeit des Verhältnisses darzuthun. Diese Absicht ist nun aber dem Verfasser in hohem Grade gelungen. Es bekommen durch seine Darstellung gar manche Erscheinungen in der Geschichte und im Völkerleben ihre ebenso natürliche, als befriedigende Erklärung, wie denn auch für die Zukunft mehr, wie ein bedeutungsvoller Wink gegeben wird.

Die Natur aber ist mannigfaltig. Ebenso die Länder, die Völker, die Staaten. Doch lassen sich diese wieder in Gruppen, in Gattungen, in grosse Körper subsumiren. Gerade in der Eintheilung nun hat der Verfasser grossen Scharfsinn gezeigt: wie

sich freilich darauf auch sein ganzes System stützt. Als Haupteintheilungsgrund, so zu sagen, als geographisches Prinzip nimmt er das Wasser an, und zwar nach drei Erscheinungsarten, im Fluss, im Mittelmeer und im Ocean. Darnach theilt sich die Geographie in drei grosse Welten: 1) in die potamische Welt, d. h. wo die Flusswelt präponderirt, nämlich die asiatische Welt, auch Afrika, besonders Aegypten umfassend; 2) in die Welt des Mittelmeers, oder der Thalassa, die griechisch-römische Welt umfassend, 3) in die oceanische Welt, oder die germanische.

Er beginnt natürlich mit der potamisch-asiatischen Welt, und zwar zunächst mit den Chinesen. Dann geht er zu den Indern über. Mit grosser Anschaulichkeit wird die Natur dieser beiden Länder dargestellt und gezeigt, auf welche Weise die Einwirkung der Natur jene Resultate im Leben dieser beiden asiatischen Völker hervorgebracht, wie sie uns vorliegen. Eine vollkommene Abhängigkeit des Menschen von den ihn umgebenden Naturmächten ist das Charakteristische bei diesen Völkern: eben dieses hinderte sie denn auch, ihren Blick auf die Ferne zu richten, und das Meer zu benützen, das ihnen doch so nahe lag. Beide Völker haben nur den ihr Land durchströmenden Flüssen und sonstigen Naturerscheinungen ihre Cultur zu danken. Der schroffe Gegensatz auf der einen Seite, und auf der anderen die Einheit, welche die Natur selber vorgezeichnet, erklärt denn unter anderem auch ihre staatlichen Einrichtungen, den Absolutismus, die Kastenunterschiede, die Herrschaft der Priesterkaste u. s. w.

Hierauf geht der Verfasser zu West- oder Vorderasien über. Er findet hier den Uebergang vom Osten Asiens zu Europa. Die grossen Gegensätze in der Natur, welche dort heimisch waren, beginnen sich hier aufzulösen. Hier sind Hochland, Tiefland, Küste, Flüsse, Stufen- und Gebirgsländer näher an einander gedrängt, greifen nach einander über: ausserdem ist in den hier wohnenden Völkern auf gleiche Weise Zug nach Osten, wie nach Westen. Sie sind daher die ersten geschichtlichen Völker, welche diese ihre Eigenschaft schon durch ihr Entstehen und Vergehen bewähren, während Chinesen und Indier in derselben Einförmigkeit ein jahrhundertelanges Leben dahinsitzen.

Durch die Phönizier, einem dieser vorderasiatischen Reiche, dem persischen unterworfen, wird (S. 137) der Orient an die Küsten des Occidents getragen. Durch sie wird bereits die thalassische Welt eröffnet. Sie sind die ersten Handelsleute der orientalischen Welt. Im Gegensatze zu ihnen stehen die Juden in Palästina, welche, ebenfalls durch ihre natürliche Lage begünstigt, eine gewisse Abgeschlossenheit von anderen Völkern behaupten konnten, was die Möglichkeit des Monotheismus schuf. Aber der Umstand, dass Palästina so ziemlich der Mittelpunkt der alten Welt war, und dass sich an seinen Gränzen die Völkerstrassen durchkreuzten, gewährte wieder die Möglichkeit, dass sich von da aus die neue Religion, die christliche, nach allen Seiten hin ausbreiten konnte.

Mit Recht zieht der Verfasser noch (S. 144) Afrika, resp. Aegypten, in den Bereich der potamisch-asiatischen Welt. Denn der ganze Charakter dieses Landes ist durch den Nil bestimmt und erinnert fast in Allem an die Erscheinungen der asiatischen Länder. Dadurch jedoch deutet Aegypten ebenso, wie Phönizien und wie Palästina, auf eine neue Welt, die thalassische hin, dass der Nil im Mittelmeer mündet, wodurch die Möglichkeit von einer Trennung aus den Banden der beschränkten potamischen Welt gegeben ist.

Im zweiten Abschnitte der politischen Geographie (S. 162) geht der Verfasser zu der thalassischen Welt über. Diese theilt sich wieder in zwei, nämlich in die griechische und in die italische. Nach einer vortrefflichen Vergleichung der Naturbeschaffenheit beider Länder schliesst er (S. 175) mit der Bemerkung, dass Griechenland durch seine Stellung nach dem Orient zurückschaue, während Italien sich dem Occidente zuwende, hiermit der oceanischen Welt. Griechenland, das er nun einer näheren Betrachtung unterwirft, wird zunächst nach seiner natürlichen Beschaffenheit geschildert. Die Halbinselnatur, die ihm eigen ist, wiederholt sich in verschiedenen Abstufungen. Eine glückliche Mischung continentaler und maritimer Formen ist das Charakteristische des Landes, Individualisirung der Formen das Charakteristische des Bodens. Die glücklichste Mischung und Mannigfaltigkeit: terrestrische sowohl, wie thalassische Bedingungen: Abwechslung des Klimas, der Produkte, der Thierwelt, der Landschaften. Daher auch diese Mannigfaltigkeit politischer Entwickelung: dieser Mangel an politischer Einheit. Auch die Religion ist dadurch bedingt: die Gottheit meist local, und hier zuerst Ausprägung menschlicher Individualität.

Auch Macedonien (S. 203) ist trefflich charakterisirt. Ursprünglich eine hellenische Ansiedelung, erobern die Einwohner zuerst ihre natürlichen Gränzen, dann der Natur, d. h. dem Laufe der Flüsse folgend, dringen sie gegen Süden vor, an's Meer, und treffen so mit Griechenland zusammen. Das Land, eine geographische Einheit, begünstigt die monarchische Verfassungsform, die dann zuletzt Herr über die griechische Zersplitterung wird.

Zu Italien (S. 207) übergehend, schildert der Verfasser auch hier zuerst die Bodenformen. Er weist nach, wie die Natur hier noch viel weniger politische Einheit begünstige, als in Griechenland. Die verschiedenen Landschaften sind nicht so geistig durchdrungen, wie in Griechenland, sondern stehen spröde nebeneinander. Die Einheit daselbst ist darum keine natürliche, sondern eine gewaltsame. Die Gewaltsamkeit liegt aber auch in der Natur: so in den Vulkanen, in den Bergströmen der Apenninen u. s. w. Diese Gewaltsamkeit zieht sich dann auch durch die ganze italische Geschichte hindurch, nicht bloss in der Politik, wo sie von den Römern geübt ward, sondern auch in der Religion, im Familienleben, in Sitte und Weise.

Die Römer waren das grossartigst erobernde Volk in der alten Welt. Um diess sein zu können, bedurften sie das Mittelmeer, zu dessen Beherrschern sie die Natur gleichsam von selber angewiesen hatte. Mit den Römern endet sich die alte Welt: durch sie wurde nun ein frisches Geschlecht in die Geschichte eingeführt, das eine neue Epoche beginnen sollte, die Germanen. Nachdem der Verfasser von S. 241 an kurz die Veränderungen angedeutet, die durch dieses Volk in den Zeiten der Völkerwanderung in der gesammten alten Welt vorgegangen, geht er endlich zu dem dritten Abschnitte über, zu der oceanisch-germanischen Welt.

Auch hier jedoch macht er wieder verschiedene Unterabtheilungen, je nachdem sich die Länder mehr an die continentale, oder an die thalassische, oder an die oceanische Seite von Europa anlehnen. Zu der ersten Abtheilung gehören die slavischen Staaten, das russische Reich, Polen, Böhmen, Mähren, Ungarn, die Türkei: zu der zweiten Italien, Spanien und Portugal, Frankreich: zu der dritten die Staaten am Ostseebecken (Schweden, deutsche Ostseeländer, Dänemark Norwegen), die Staaten am Nordseebecken (Holland, Belgien, Grossbritannien), Deutschland.

Mit Recht weist der Verfasser Russland in dieser Welt eine untergeordnete Stelle an. Er findet überhaupt, dass Russland, so wie es seine Vergangenheit im Süden gehabt, ebenso auch seine Zukunft im Pontus zu suchen habe. Denn jedes Land gravitirt immer nach seiner ausgebildetsten Stromseite, hin, und diese ist bei Russland der Süden. Der Verfasser weist nun aus der Natur des Landes, aus dem Mangel alles Gebirges, aus dem Laufe der Flüsse und aus der Verbindung, in welcher dieselben mit einander stehen, welche, wo die Natur nicht selber sie hervorgebracht, durch ein höchst ausgebildetes Kanalsystem vermittelt wird u. s. w. nach, wie hier die Bedingungen einer centralen Gewalt, eines grossen Reiches, eines absolutistischen Regiments vorhanden sind. Russland aber, meint der Verfasser, und wir sind ganz seiner Ansicht, sei mit seinem ganzen Wesen mehr nach Asien hingewiesen, als nach Europa. Dort habe es seine Aufgabe zu suchen und zu lösen.

Von Russland kommt der Verfasser auf Polen. Hier sei keine bestimmte Naturbegränzung, keine bestimmte Einheit, höchstens durch die Weichsel angedeutet, daher schwankende Gränzen des Staats, ebenso wie im Innern Mangel an Organisation: daher das Volk wie der Staat ein Spielball in der Hand seiner Nachbarn, vor denen er endlich zu Grunde gehen muss. Ungarn, obwohl continental, doch durch die Berührung mit Deutschland oceanisch angeregt. Montenegro, Serbien, Bosnien, Berglandschaften, daher eigenthümlich geschlossen, leichter zu vertheidigen; daher hier so viele Empörungen, desshalb fügten sich die Einwohner nie ganz in den türkischen Staatsorganismus. Bulgarien, Rumelien, Macedonien, Thessalien keine so reinen Bergländer, daher leichter zu unterwerfen und in Gehorsam zu erhalten.

Italien (S. 3 des zweiten Bandes) vermittelt die thalassische Welt mit der oceanischen. Es ist allerdings vorzugsweise thalassisch, aber durch die Berührung mit den Germanen hat es oceanische Elemente in sich aufgenommen. Der Mittelpunkt ist Rom, im Mittelalter als geistliche Macht, wie im Alterthume als weltliche. Das Prinzip der Gewaltsamkeit, welches der Verfasser früher schon hervorgehoben, wiederholt sich in dem Papstthum nur unter anderen Formen. Von Italien geht der Verfasser auf Spanien (S. 24) über. Dieses Land hat zwei Seiten, eine thalassische und eine oceanische. Die letztere ist jedoch überwiegend. Dadurch entsteht ein doppeltes Spanien, ein castilisches oder oceanisches und ein arragonisches oder thalassisches. Sind hier schon Gegensätze, so treten sie in der Natur des spanischen Bodens noch viel mehr hervor: dieser widerstrebt durchaus jeder Centralisation: er begünstigt vielmehr die individuelle Ausprägung. Es fehlen ausserdem schiffbare Ströme und die Bedingungen zu künstlichen Wasserbahnen. Die Einheit, welche trotzdem dennoch vorhanden ist, ist daher keine natürliche, sondern eine künstliche, durch Krieg herbeigeführte und ferner durch ein geistiges Element, nämlich durch die Kirche und die Nationalität, die durch den Kampf gegen die Mauren ein engeres Band gewonnen hatte, als sonst wohl der Fall gewesen wäre. Uebrigens trat in demselben Momente, wo diese Bedingungen der Einheit und des Zusammenhaltens aufhörten, sofort wieder der Povinzialgeist hervor. Bei der spanischen Halbinsel bespricht der Verfasser zugleich das spanische Amerika. Hier eine recht klare Schilderung der Natur dieses Welttheils: überraschend die Bemerkung, dass jenem Land das Pferd und das Eisen fehlte, woraus die Unbedeutendheit und Geschichtslosigkeit der Eingebornen erhellt: denn nur Völker, welche jene beiden Produkte haben, sind an der Spitze der Kultur gestanden. Der Verfasser weist übrigens nach, dass Portugal und Spanien trotz ihrer momentanen Herrschaft auf dem Meere doch keine oceanische Seemacht seien, da sie zuletzt doch von Amerika, wie von Asien zurückgewiesen worden sind: ihrer Natur gemäss ist Afrika, dahin sind sie also mit ihren aussereuropäischen Tendenzen gewiesen.

Frankreich ist von S. 55 an behandelt. Es wird hier zuerst über die Gränzen gesprochen, dann die schön geordnete Flusswelt dieses Landes dargestellt, welche in hohem Grade den inneren Verkehr begünstigt: dann zu der Regelmässigkeit, der Symmetrie des Naturbaues übergegangen. Im Halbzirkel um die Sevennen lagern sich Terassen, rings um die Terassen dehnen sich die Tiefländer aus, eingefasst von den Küsten des Meeres. Die Flüsse laufen wie Radien dazwischen durch, die durch Kanäle auf das Leichteste mit einander verbunden sind. Alles begünstigt die Einheit, eine centrale Gewalt, ja einen gewissen administrativen Mechanismus, wie er in der That in Frankreich fast bis zum Extreme sich ausgebildet hat. Daher die Erscheinung von der Allgewalt der Hauptstadt Paris. Frankreich vermittelt die südliche oder romanische Seite mit der germanischen oder der Nordseite Europa's.

Dieser Weltlage entsprechend besitzt es das milde Klima, in welchem sich die Gegensätze ausgleichen (S. 85). Mit der Eroberung der Franken bildet die oceanische Seite zwar das Uebergewicht über die thalassische. Dennoch hat auch Frankreich als oceanische Seemacht nie eine recht bedeutende Stellung sich erwerben können. Auch dieses Land ist seiner ganzen Natur zufolge auch noch mehr nach dem Mittelmeere und den gegenüber liegenden Küsten von Afrika hingewiesen. Das, meint der Verfasser, ist das natürliche Ziel für das Streben Frankreichs nach auswärtigen Besitzungen.

Im dritten Kapitel (S. 99) wird zu den speciell oceanischen oder germanischen Staaten übergegangen. Zuerst werden die Staaten am Ostseebecken, Schweden, deutsche Ostseeküste, Dänemark, Norwegen besprochen. Der Verfasser zeigt, dass diese Länder durch ihre natürliche Beschaffenheit doch nur eine beschränkte Stellung unter den oceanischen Staaten einnehmen konnten, indem sie meist nur bei der europäischen Seite des Oceans stehen blieben, und sich nicht auf die weite See hinauswagten. Die politische Bedeutung, die sie hie und da hatten, wie z. B. Schweden im 17. Jahrhundert, war im Grunde doch nur vorübergehend, auf keiner natürlichen Basis beruhend. Es ist nicht schöpferisch in der oceanischen Welt, sondern nur receptiv. Die Hansa war zur Zeit ihrer Blüthe sehr mächtig, aber auch sie beschränkte sich nur auf Europa. Auch Dänemark ist nie eine oceanische Macht geworden: seine Besitzungen in fremden Welttheilen sind nichts, als einzeln zerstreut gelegene Anhaltspunkte für seinen Handel: die Interessen der Ost- und der Nordsee sind die Hauptsache. Wir sind ganz der Ansicht des Verfassers, dass die Zukunft Skandinaviens nur in innigstem Bunde mit Deutschland einem schönen Gedeihen entgegen gehen könne.

Erst Holland und Belgien sind wahrhaft oceanische Staaten. Vortrefflich ist die Schilderung, welche der Verfasser von der Natur dieser Länder entwirft, von der durch sie bedingten und hervorgerufenen Volksthümlichkeit der Einwohner, und von der grossen Bedeutung, zu welcher sich diese an Umfang doch kleinen Länder durch das maritime Element in der Geschichte emporgeschwungen haben. Doch stellt er auch diesen das Prognosticon, dass sie in der Folge nur durch innigen Anschluss an Deutschland sich erhalten und ihre Bedeutung sichern könnten.

Grossbritannien übertrifft nun an oceanischer Bedeutung alle anderen Länder und Staaten. Mit Recht wird es vom Verfasser als erste Macht der Welt hingestellt. Auch bei diesem Lande beschreibt der Verfasser mit gewohnter Meisterschaft zuerst die Natur, die eigenthümliche Beschaffenheit der Küsten, die meerbusenartigen Flussmündungen, dadurch die natürliche Gliederung des Ganzen, die mannigfachen Inselgruppen, wodurch die Einwohner schon in der Heimath mit dem Meere vertraut geworden, dann den Boden, seine Erzeugnisse, wie Steinkohlen und Eisensteinlagen, welche von vorn herein den Menschen auf grossartige Betreibung der Industrie hinweisen; endlich sein allmähliges Anwachsen zu

einer oceanischen Macht, welche nicht ohne verschiedene vorangangene Stufen erreicht werden konnte: erst nachdem es sich die Bildung des Continents angeeignet, konnte es, auf dieser fussend, zu weiterer Grösse streben. Der Verfasser verbreitet sich hier über die Geschichte der englischen Colonien und Entdeckungen, in welchen beiden die Engländer es allen anderen Völkern der Erde zuvorthun, und stellt mit Anschaulichkeit die ausserordentliche Grösse dar, zu welcher Grossbritannien fast nur allein durch den Ocean sich emporgeschwungen.

Aber eben dieses Vorwiegen des Oceans und das Zurücktreten thalassischer und potamischer Elemente ist, wie der Verfasser sehr richtig bemerkt, zugleich daran Schuld, dass der Engländer einseitig wird, nämlich vorzugsweise dem Handel zugethan. Damit hängt zusammen die Aufhäufung der Reichthümer in den Händen einiger Weniger und das ungeheuerste Proletariat, überhaupt der Nationalegoismus: sodann die Verrostetheit seiner Institutionen, die sich trotz seines enormen Weltverkehrs doch erhalten haben, einmal durch seine insulare Abgeschlossenheit, zweitens durch den Umstand, dass seine Berührung mit Fremden doch vorzugsweise merkantiler Natur ist, und dass die grosse Mehrzahl derer, mit denen er verkehrt, Nationen sind, welche auf einer niederen Stufe der Kultur stehen. Man kann hinzufügen, dass durch diesen dem Engländer eingebornen merkantilen Charakter der ganze Staat diese Richtung angenommen hat: die äussere Politik dieses Staates wird eben vorzugsweise durch die merkantilen Interessen bestimmt.

Der Verfasser schliesst die oceanische Welt und überhaupt die ganze politische Geographie mit Deutschland (S. 289), welches er, wenigstens für die Zukunft, als die Krone geographischer Entwickelung ansieht. Hier nämlich seien die verschiedensten Bedingungen von der Natur gegeben, die potamische, die thalassische, die oceanische, sodann Mischung von Gebirg und Ebene. Deutschland sei das Land der schönen Verhältnisse: die Regionen des Ackerbaues, des Bergbaues, der Fluss- und der Seeschifffahrt durchdringen und ergänzen sich einander: während in den slavischen Nationen der Ackerbau, in Skandinavien der Bergbau, in England oceanische Schifffahrt überwiege, dagegen in den romanischen Nationen der Bergbau zurücktrete, stehen in Deutschland alle diese Lebensrichtungen im Gleichgewicht: daher die Lebensthätigkeit gleich vertheilt, daher so viele gleichbedeutende Orte, sowohl für die Politik, als für Industrie und Handel und für Kunst und Wissenschaft. Endlich komme hinzu, dass Deutschland schon durch seine geographische Lage als der Mittelpunkt Europa's, hiermit der Welt, anzusehen sei: es sei dadurch mehr, als ein anderes Land befähigt, Verbindungsglied und culturbringendes Element für alle Völker zu sein. Freilich werde es diese Aufgabe auf eine andere Weise lösen müssen, wie die bisherigen Staaten eingeschlagen: weder Eroberung, noch die alte Colonialpolitik dürften seine Prinzipien sein: sondern nur durch die Macht des Geistes

und durch die Macht der Liebe müsse es wirken. In diesem Sinne sei der deutsche Zollverein, durch welchen zunächst die deutschen Zollschranken gefallen, gleichsam ein Prototyp für die Zukunft der internationalen Verhältnisse in der ganzen Welt. Aber der Zollverein, wie Deutschland überhaupt, können seine Aufgabe nur durch eine Marine erreichen. Die Nothwendigkeit derselben wird vom Verfasser unwiderleglich dargethan. Er weist denn nach, wie das deutsche Element jetzt schon sich allenthalben hin verbreitet und da, wo es nicht im Uebergewicht sei, doch schon eine nicht zu verkennende Bedeutung gewonnen habe, wodurch bereits der Anfang zu der Lösung jener eben angedeuteten Aufgabe gemacht worden sei. Wir sind ganz mit dem einverstanden, was der Verfasser über Deutschland und seine Zukunft sagt. Nur darin, was er über den Bund bemerkt, möchte ich noch mit ihm streiten. Ich finde nämlich, dass Deutschland, gerade weil es vermöge seiner Natur und der ausgeprägten individuellen Richtung der Einwohner zur Besonderheit hindrängt, eines festen Bandes bedürfe, um die einzelnen Glieder nicht auseinander fallen zu lassen. Wäre die Natur des deutschen Landes und Volkes so, dass unter den einzelnen Gliedern wenig Gemeinsames sich fände, so wäre das Auseinanderfallen derselben schon vorn herein gerechtfertigt. Das aber ist wieder das Eigenthümliche bei uns, dass das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das Bedürfniss politischer Einheit uns niemals verlassen, und dass es sich in manchen, besonders in unglücklichen Zeiten mit einer Stärke gezeigt hat, wie es ein anderes Land gewiss nicht grösser aufzeigen kann. Diess ist die sicherste Bürgschaft dafür, dass wir ein politisches Ganzes ausmachen können. Und dass wir es müssen, wenn wir den grossen Zweck, den uns die Natur selber vorgezeichnet, erreichen wollen, möchte durch folgende Betrachtungen gerechtfertigt erscheinen. Die Geschichte hat uns gezeigt, dass die individuellen Richtungen bei uns eine ausserordentliche Stärke entwickeln, und leider oftmals eine solche, wo die schlechten Seiten derselben überwiegen. Um diesem Uebelstande vorzubeugen, nämlich um die schlechte Wirkung des übermässig ausgebildeten individuellen Prinzipes zu verhüten, ist nach unserer Meinung nichts so gut, als recht centrale Formen. Bei einem Staate, wo ohnediess die Natur des Landes, wie der Charakter der Einwohner nach Centralisation strebt, wird vielleicht eine höhere Staatskunst dahin zu wirken haben, diesem allgewaltigen centralen Prinzipe das Gleichgewicht durch mehr die Individualität begünstigende Institutionen zu halten. Aber in einem Lande, wo umgekehrt die Individualität der Landesnatur wie der Einwohner überwiegt, wird die Staatskunst darauf sehen müssen, centrale Formen zu constituiren, um die übeln Wirkungen jener Eigenschaften aufzuheben. Natürlich meinen wir damit nicht die Einführung von Institutionen, welche im vollkommensten Widerspruche mit unserer Natur ständen. Bei dem besten Willen würden sich bei uns dergleichen nicht einführen lassen; vielmehr würde das Individuelle, das Einzelne, Besondere bei jeder Ge-

legenheit sich wieder hervorzuthun und nach Unabhängigkeit zu ringen suchen. Aber es würde gerade durch die Constituirung eines festen politischen Bandes jene schöne Harmonie bei uns erreicht werden, welche der Verfasser ebenfalls von Deutschland erwartet, das wahre Gleichgewicht aller politischen Formen. Ohne eine feste politische, alle Glieder zu einem Ganzen vereinende Gewalt werden wir niemals eine politische Macht sein können: unsere Geschichte hat das zur Genüge bewiesen; aber es liegt ebenso auf der Hand, dass mit derselben wir zweifelsohne die erste Macht von Europa, ja der ganzen Welt spielen könnten. Freilich bis dahin dauert es noch eine Weile, Deutschland hat erst in seinem Innern die mannigfachsten und grössten Hindernisse zu beseitigen, grösser, als sie bei irgend einem anderen Volke der Erde anzutreffen sind, bis es an eine Näherrückung seines Zieles hoffen kann. Im Falle aber jene Schwierigkeiten durch das Volk allein überwunden werden sollten, dann hätte es dadurch schon eine Probe seiner Kraft und Herrlichkeit abgelègt, und nichts wäre weiter im Stande, es in den Verfolgen seiner Aufgabe aufzuhalten. — —

Wie der Verfasser der politischen Geographie — eigentlich der Hauptinhalt des Buches — als Einleitung gleichsam die physische vorangeschickt hat, so gibt er ihr nun in dem dritten und letzten Theile, von S. 365 an, die Culturgeographie als Schluss bei. Er theilt sie in drei Abschnitte, 1) in die Geographie der Raumcultur, 2) in die Geographie der Zeitcultur, 3) in die Verklärung der Natur. Die Geographie der Raumcultur theilt sich wieder 1) in die Formirung des Grunds und Bodens (Ackerbau, Bergbau, freie Bergwerke), 2) in die Formirung der Produkte (Gestaltung der mineralischen, der vegetabilischen, der animalischen Erzeugnisse, 3) in die Ortsbindung (Landstrassen, Wasserstrassen, Luftstrassen). Die Geographie der Zeitcultur theilt sich 1) in die Annäherung durch organische Bewegkräfte (Menschen, Thiere, Menschen und Thiere mit Unterstützung von mechanischen Vorrichtungen, 2) in die Annäherung durch mechanische Bewegkräfte, (Bewegung durch Luft, durch Wasser und Feuer, durch Elektromagnetismus), 3) in die Annäherung durch geistige Mächte (Sprachen, Erfindungen, universelle Telegraphik). Der dritte Abschnitt, die Verklärung der Natur, theilt sich 1) in die ethische, 2) in die historische, 3) in die ideale Verklärung. Der Verfasser hat sich bei diesem Theile nicht so ausführlich beschreibend und darstellend verhalten, als in der politischen Geographie. Die Andeutungen jedoch, welche er gibt, sind hinreichend, um dem Leser auch von diesem Kreise der Betrachtung ein anschauliches Bild zu geben, und das Ganze der in die Geographie gehörenden Momente zu vervollständigen. —

Ungern trennen wir uns von diesem Werke. Es ist uns nicht möglich gewesen, in diese kleine Anzeige auch nur in kurzen Umrissen alles das aufzunehmen, was der Verfasser dargestellt. Wie aber die Kritik eigentlich nur die Aufgabe hat, im Allge-

meinen den Standpunkt anzugeben, von welchem ein Werk ausgegangen, und das Verdienstvolle desselben zu zeigen, wenn nämlich dergleichen vorhanden ist, so glauben auch wir genug gethan zu haben. Wir hoffen wenigstens, die Leser einigermaassen mit dem Inhalte des Werkes bekannt gemacht und in ihnen den Wunsch angeregt zu haben, durch eigene Anschauung sich von der Richtigkeit unseres Urtheils zu überzeugen.

Karl Hagen,
in Heidelberg.

XXXI.

Herr Professor Ulrici und die kirchlich-religiösen Fragen.

Von

A. Adler, in Worms.

Unter dem Titel: „Die kirchlich-religiösen Fragen. a) Die Freiheit der Religion und die Religion der Freiheit" bringt die von Fichte und Ulrici herausgegebene Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, im zweiten Hefte des siebenzehnten Bandes, eine Abhandlung des Hrn. Professors Ulrici, welche hier näher zu beleuchten, wir uns ebenso berechtigt, als gedrungen fühlen. Die Berechtigung hierzu gibt uns Herr Ulrici, der Verfasser der Abhandlung, selbst, dadurch, dass er in der (in eben diesem Hefte) auf das Sendschreiben von Prof. Dr. Chalybäus gegebenen Antwort, von den „Jahrbüchern für speculative Philosophie" behauptet, sie treten mit der alten Prätension der linken Seite der Hegel'schen Schule auf, die Wissenschaft und den freien Geist rücksichtsloser Forschung allein in Besitz zu haben, weil sie der genannten Zeitschrift Mangel an Freiheit, Kühnheit und Energie des philosophischen Denkens u. s. w. zum Vorwurfe machen. Es sei daher dem Unterzeichneten gestattet, diese gegen die Fichte'sche Zeitschrift vorgebrachten Beschuldigungen an der erwähnten Arbeit des Mitherausgebers, als welcher Herr Ulrici auf dem Titelblatte genannt ist, zu begründen. Er fühlt sich zu dieser Beleuchtung gedrungen, weil die Abhandlung diejenigen Fragen erledigen will, die das Herzblut der Gegenwart bilden, es sich also hier um das Weitausgreifendste und Wichtigste handelt.

Nachdem der Verfasser dieser Abhandlung einleitend den Begriff der Religion und das Verhältniss derselben zur Freiheit, Willkür und Nothwendigkeit festgestellt zu haben glaubt, scheint er selbst von Misstrauen gegen diese seine Begriffsbestimmung befallen zu werden und fährt darum fort: „Dem sei indess, wie ihm wolle. Jedenfalls ist der Glaube ein subjectives, durch des Menschen freie Mitwirkung bestimmtes und in dieser Bestimmtheit in sein Bewusstsein aufgenommenes Verhältniss seines innersten Selbstes zu Gott, ein Verhältniss, durch welches zugleich sein eigenes Wesen, wie das Wesen Gottes, für sein Bewusstsein bestimmt ist.“ Daraus wird gefolgert, sowohl dass keine Macht der Welt mächtig genug ist, sich meines Glaubens zu bemächtigen, da ich selbst ihn nicht beliebig umschaffen und abändern kann, als auch diess, dass ich das Recht habe, meinen Glauben frei zu bekennen und ihm im Gottesdienste, in der Sekten-, Kirchen-, und Religionsstiftung die objective Gestaltung zu geben. Vom Staate, welcher als der sichtbare Organismus des Rechts, dessen unsichtbare Seele die Sittlichkeit ist, gefasst wird, wird behauptet, er habe nur dann die Befugniss, dagegen einzuschreiten, wenn die neue Confession oder Kirche, dem Rechte und der Sittlichkeit gefährlich, seine eigene Existenz bedroht. Allein diess müsse in jedem einzelnen Falle ausdrücklich dargethan und in den Formen des Rechts festgestellt werden, weil es sich nicht präsumiren lasse, dass das Bekenntniss von jenem inneren subjectiven Verhältnisse des Menschen zu Gott dem Dasein und Zwecke des Staates Gefahr bringend sei.

Wir müssen gestehen, dass sich in diesem ganzen Gerede uns der Mangel an Freiheit, Kühnheit und Energie des philosophischen Denkens klar genug beurkundet, und wir darin nur eine Schwäche wahrnehmen können, die, um es mit keiner Partei zu verderben, erst allen Concessionen macht, aber sobald man sie im Ernste acceptiren will, sie wiederum alles Ernstes zurückzieht. Der Staat ist der sichtbare Organismus des Rechts, dessen unsichtbare Seele die Sittlichkeit ist; die Kirche ist demnach ebenso der sichtbare Organismus des Verhältnisses des Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen. Es darf also mit Recht gefragt werden, woraus denn Herr Ulrici für den Staat die Berechtigung ableiten könne, sich als Zuchtmeister der neuen Kirche aufzuwerfen und ihr mit Androhung der Todesstrafe ein *noli me tangere* entgegenzurufen. Herr Ulrici wird uns gewiss gerne, da er den Staat als den sichtbaren Organismus des Rechts auffasst, zugestehen, dass die Religion, als das Verhältniss des Menschen zu Gott und umgekehrt, ein Umfassenderes und Höheres ist; wie kann er also dem Untergeordneteren das Recht, nach Ansicht und Einsicht zu meistern, einräumen? Dass die Religion ein höheres Moment ist, als der Staat, d. h. in dem Sinne, wie ihn Herr Ulrici fasst und der Religion oder Kirche entgegenstellt, zeigt auch die Weltgeschichte. Weder Judenthum, noch Christenthum sind vom Staate erzeugt — jenes beginnt damit, dass das Subject, in welchem es zuerst offenbar wurde, Abraham, aus seinem bisherigen socialen

Zusammenhange heraustritt und mit der Verheissung eines späteren Staatsverhältnisses sich begnügen muss; dieses wendet gleich bei seiner Geburt seine Waffen gegen den regierenden Pharisäismus und erschüttert durch seine Predigt die Institutionen seines Vaterlandes —, wohl aber haben Beide Staaten gegründet und gestaltet; wie soll der Sohn gegen die Mutter zu Gerichte sitzen dürfen? Nach der Philosophie des Herrn Ulrici hat der griechische, römische und jüdische Staat nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht gehabt, die neue christliche Kirche aus seinem Gebiete zu verweisen, da sie gewiss, wie ja der Erfolg zeigte, seine Existenz bedrohte. Man wende uns nicht ein, die neue christliche Kirche habe nicht die Existenz des Staates überhaupt, sondern nur dieses bestimmten Staates bedroht, da es sich von selbst versteht, dass immer dieser Staat sich innerhalb seiner Sphäre als den Staat überhaupt ansehen muss, da er bei jeder anderen Betrachtungsweise schon über sich selbst hinaus sein, seine eigene Existenz selbst aufgehoben haben müsste; da es ferner von der grössten Beschränktheit eines Staates zeugen müsste, wenn er für die Existenz des Staates überhaupt, als die nothwendige Position des Menschheitsbegriffes, Furcht hegen wollte. — Gewiss mit Recht fragen wir nun noch weiter, wo ist der Staat des Herrn Ulrici, in der Regierung, in der Polizei, in der Soldateska, in den Akademien oder im Volke? Wenn eine neue Kirche sich gestaltet, gehört sie dann nicht ebenfalls zum Staate, innerhalb dessen sie sich gestalten konnte, und kann es mehr, als eine Partei im Staate sein, welcher Herr Ulrici das Recht einräumt, von der jungen Kirche sich einen Revers ausstellen zu lassen, dass dieselbe nicht ihre Existenz gefährden wolle? Jedenfalls ist es ein Mangel an Vertrauen auf die Macht der Wahrheit, wenn man den Staat zu Hilfe rufen zu müssen glaubt, um eine neue Kirche nicht aufkommen zu lassen, die dem Rechte und der Sittlichkeit gefährlich, also eine Geburt der Lüge ist. Schon vor beinahe zwei tausend Jahren hat Gamaliel die weltliche Macht vor dem Eingreifen in das religiöse Gebiet gewarnt mit seinem denkwürdigen Worte: „Ist es Gottes Werk, so wird es bestehen;“ sollte heute nicht von einer deutschen Zeitschrift für Philosophie gefordert werden können, dass sie sich zu eben dieser Höhe emporhebe, ebenso der Idee die Energie zutraue, durch ihre eigene negative Macht im weltgeschichtlichen Prozesse sich von den falschen Auswüchsen zu reinigen? Was vom Staate gefordert werden muss, sobald in ihm eine neue Kirche sich gestalten will, ist nur diess, dass er der Wissenschaft die unverkümmerte Freiheit, sich auszusprechen, gewähre, und ebenso wenig, als es der griechischen Weisheit gelingen wollte, den von der Idee begeisterten und erfüllten Paulus zum Schweigen zu bringen, wird es eine falsche Kirche vermögen, sich dem Geiste der Wissenschaft gegenüber zu behaupten.

Obgleich, wie wir gesehen haben, die Abhandlung den Staat zu Hilfe ruft, sobald die neue Kirche dem Rechte und der Sittlichkeit gefährlich wird, und ihm die Vollmacht gibt, in eigener

Angelegenheit zu urtheilen, wird dann noch zum Ueberflusse auch dem Unglauben, der Irreligiosität, dem Atheismus das Recht des freien Bekenntnisses abgesprochen, sowohl desshalb, weil der Staat das Recht und die Pflicht habe, die bestehende Religion gegen jene Angriffe zu schützen, als auch aus dem Grunde, weil diese die Grundlage und Substanz oder doch die wesentliche Stütze der Sittlichkeit sei. Man sieht, Herr Ulrici verwahrt sich nicht wenig, um ja nicht in den Verdacht zu kommen, als wolle er den Atheismus geduldet wissen. Aber auch von der anderen Seite wiederum wäre es ihm nicht angenehm, wenn ihm der Vorwurf gemacht würde, als mache er mit der fanatischen Orthodoxie gemeinschaftliche Sache, darum fordert er wiederum vom Staate, dass er den schweigenden Unglauben innerhalb seiner eigenen vier Pfähle unbedingt anerkenne. Zwar hat Herr Ulrici oben mit Recht behauptet, Freiheit des Bekenntnisses liege ebenso unmittelbar in der Freiheit der Religion, als die Sprache unmittelbar mit dem Denken und das Denken mit der Sprache gesetzt sei, und ist somit nicht einzusehen, wie der Unglaube vom Staate anerkannt werden kann, wenn er schweigen und sich innerhalb seiner vier Pfähle halten muss; aber –.

Von der Höhe dieser allgemeinen Begriffe aus, will die Abhandlung nicht nur einen deutlichen Ueberblick über die gegenwärtigen kirchlich-religiösen Zustände, sondern auch ein Urtheil über sie gewinnen. Unsererseits vermissen wir auch hier Mangel an Freiheit, da wir an die Philosophie allerdings die Prätension der rechten und linken Seite der Hegel'schen Schule stellen, dass sie nicht nur Uebersichten und Urtheile gewähre, sondern die begriffliche Nothwendigkeit an den Erscheinungen nachweise. Indessen wird unserer Zeit die Würde, eine reformatorische oder Uebergangsperiode zu sein, zugesprochen, dabei aber behauptet, da sie nirgends ein Prinzip ausspreche und nur das Alte aufgehoben wissen wolle, ohne angeben zu können, was an seine Stelle treten solle, sie unterscheide sich vom Zeitalter der Reformation darin, dass kein grosses Prinzip da sei, das im Kampfe gegen ein anderes sich Bahn zu brechen suche. Dieser Mangel Eines grossen Prinzips, wird weiter behauptet, sei das sicherste Zeichen, dass unsere Zeit nicht auf neuer Grundlage ein neues Gebäude aufzuführen habe, sondern nur das Alte um- und fortzubilden, auf dem kirchlich-religiösen Gebiete insbesondere das Prinzip der Reformation in die reelle Wirklichkeit seiner Consequenzen einzusetzen. Dass unsere Zeit noch kein bestimmtes Prinzip mit der ganzen Entschiedenheit eines Luther ausgesprochen habe, muss wohl jeder zugestehen, und in dieser Beziehung sie der Reformationszeit nachsetzen. Daraus aber ihr das Prognostikon für die Zukunft zu stellen, dürfte ebenso gewagt sein, als es ebenfalls entmuthigend ist, so ihr jede Originalität abzusprechen. Vielmehr kann mit demselben, wenn nicht mit noch grösserem Rechte behauptet werden, dass ihr bis jetzt nur ihr Widerspruch mit dem Alten, aber noch nicht das sie beherrschende Prinzip zum klaren Bewusstsein

gekommen sei, und darum auch gefordert werden, dass man sie in ihrem, bis jetzt mehr dumpfen Wühlen nicht störe und ihre naturgemässe Entwickelung nicht unterbreche. Wo ein Positives im Anzuge ist, da kündigen stets Negationen im Voraus seine Ankunft an, und es geziemt gewiss am wenigsten der Philosophie, die Zukunft zu leugnen und die Zeit an sich selbst irre zu machen. Jedenfalls ist es ein nicht gelöster Widerspruch, wenn Herr Ulrici einerseits der Zeit zum Vorwurfe macht, dass sie nur das Alte aufgehoben wissen wolle, andererseits aber ihr ganzes Streben darauf reducirt, die Consequenzen der Reformation zu verwirklichen. Wäre unsere Zeit so ganz mit der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts zufrieden, so liesse es sich nicht absehen, woher dieses Stürmen und Brausen gegen das Alte, mit dem sie sich doch am besten abzufinden wissen müsste.

Zu diesen Consequenzen, welche, wie bemerkt, unsere Zeit in die reelle Wirklichkeit einzusetzen sich bestreben soll, rechnet unsere Abhandlung nun folgende drei: 1) Freiheit des Glaubens und Glaubensbekenntnisses, 2) Freiheit nicht von allen Symbolen, wohl aber vom Symbol-Zwange, 3) Freiheit der Kirchenverfassung. Wir sehen zwar nicht ein, warum diese Consequenzen auf drei Punkte zurückgeführt werden, da sie in Wahrheit doch nur den einen Punkt bilden, nämlich die vollständige Autonomie der religiösen Ueberzeugung, das Recht derselben, sich nach allen Richtungen hin, ohne dabei vom Gängelbande der Politik sich leiten lassen zu müssen, eine freie Gestaltung geben zu dürfen, da es bis jetzt jedenfalls nur die Politik, welche Herr Ulrici mit dem Staate identificirt, war, die die Freiheit des Glaubensbekenntnisses beschränkte, unerbittlich auf's Symbol drang und die Kirchenverfassung bevormundete; wir wollen jedoch hierüber jetzt noch nicht mit dem Verfasser rechten, da er die Erörterung vom 2. und 3. Punkte sich für einen späteren Artikel vorbehält, und sich hier auf die Betrachtung des ersten Punktes beschränkt. — Dieser erste Punkt ist ihm nun darum eine Consequenz des Prinzips der Reformation, „weil sie prinzipiell darauf ausging, die Aeusserlichkeit, Werkheiligkeit und Verweltlichung der Religion innerhalb des Katholicismus zu bekämpfen, und in ihrem „*sola fide*“ dem Glauben seine wahre Stätte als inneres, lebendiges, die ganze Persönlichkeit durchdringendes Motiv und Agens alles Denkens, Wollens und Thuns des Menschen anzuweisen.“ Wir glauben aber mit Recht fragen zu dürfen, ob eine Ansicht, die dem Katholicismus nur Aeusserlichkeit, Werkheiligkeit und Verweltlichung beilegt und den Protestantismus prinzipiell gegen diese Erscheinungen ankämpfen lässt, den Anspruch machen kann, eine philosophische zu sein? Auf keine Weise wird der Katholicismus diese Erscheinungen als die ihm eigenthümlichen anerkennen und in Schutz nehmen wollen. Schlecht müsste es überdiess um die Weltgeschichte stehen, wenn sie Erscheinungen zu Tage förderte und zur Weltherrschaft brächte, die soweit von der Wahrheit abirrten. Wie sollte es ferner erklärlich sein, dass es bis jetzt dem Prote-

stantismus noch nicht gelingen konnte, dem Katholicismus ein Ende zu machen, wenn er nur gegen solche Schatten zu kämpfen hätte? Vielmehr muss es als das Wesen des Katholicismus anerkannt werden, die Religion zur einheitlichen Substanz der Gemeinde zu machen, der gegenüber das Individuum seine Freiheit aufzugeben hat, um sie in ihr, der Substanz, wiederzufinden, während der Protestantismus in der Religion vorzüglich den Glauben sieht, der von dem individuellen Subjecte angeeignet und zum organischen Momente der Gemeindesubstanz gemacht werden soll, so dass im Katholicismus der Ausgangspunkt und somit auch die Freiheit in der Gemeinde liegt, während sie im Protestantismus im Individuum gefunden werden müssen. Auf diese Weise ist es erklärlich, wie der Katholicismus, was wir allerdings nicht in Abrede stellen wollen, auf Seite des Individuums zur Aeusserlichkeit und Werkheiligkeit herabsinken konnte, aber auch diess, was nicht minder zugestanden werden muss, dass er trotzdem einen heiligen Kern sich bewahren, und somit als Träger eines Moments der Religionsidee sich eine weltgeschichtliche Bedeutung erhalten konnte.

Aus dem Prinzip des Protestantismus folgert alsdann die Abhandlung mit Recht, dass jeder seinen Glauben, sofern er nicht nachweislich mit Recht und Sittlichkeit im Widerspruch steht, frei zu bekennen berechtigt ist, und mithin, dass Keiner um seines Glaubens willen in seinen bürgerlichen Rechten gekränkt oder geschmälert werden darf. Nur müssen wir das Eine hiergegen geltend machen, dass die bürgerliche Freiheit derer, die in Widerspruch mit der Kirche gerathen sind, mehr von der Stellung, die die Politik der Kirche gegenüber einnimmt, als vom Prinzip der Kirche selbst abhängt. Beweise hierfür liefern Frankreich und Belgien einerseits, die, obwohl sie vom Katholicismus getragen werden, dennoch ungeschmälerte Freiheit allen religiösen Bekenntnissen gewähren, während das vorzüglich protestantische Preussen bis in die neueste Zeit keine solche Toleranz zu üben gewillt war. Allerdings liesse sich dagegen einwenden, dass diess selbst, nämlich die Stellung der Politik der Kirche gegenüber, ebenfalls durch letztere bedingt und ihr anzurechnen sei, wonach die Wirklichkeit gewiss kein besonderes günstiges Zeugniss für das freie Prinzip des Protestantismus geben würde. Dem sei, wie ihm wolle. Jedenfalls ist es anerkennenswerth, dass Herr Ulrici von seinem philosophischen Standpunkte aus die Freiheit des Bekenntnisses im Protestantismus gewahrt sieht; und, mag er Recht oder Unrecht darin haben, dass er sie überhaupt, oder dass er es *exclusive* aus dem Prinzip desselben ableitet, so beweist er jedenfalls die Vorurtheilslosigkeit seines philosophischen Gedankens, der nicht das Bestehende in Schutz zu nehmen, sondern die Wahrheit zu suchen ausgeht. Nur Schade, dass Herr Ulrici selbst diesen guten Glauben bei uns erschüttert durch eine Anmerkung.

Eine Anmerkung in einer philosophischen Abhandlung mag schon im Allgemeinen unsere Erwartungen herabstimmen. Die

Philosophie hat Nichts anzumerken, Nichts nebenbei zu sagen, sie nimmt ihren Weg gerade aus und bewährt sich durch sich selbst — nun noch diese Anmerkung! „Wir behaupten diess ganz allgemein, also auch in Beziehung auf die Juden. Allein bei der sogenannten Judenemancipation kommt noch ein anderer, weit schwierigerer Punkt zur Frage. Die Juden gehören einer anderen Nationalität an. Diese Nationalität hat sich mit unglaublicher Zähigkeit conservirt; trotz Jahrtausende langer Vermischung unter andere Völker sind die Juden, wie jeder Unbefangene anerkennen muss, in allen wesentlichen Zügen noch ganz dieselben, die sie zur Zeit Davids und der Propheten waren. Jeder Staat ist aber zugleich der Leib eines bestimmten Volksgeistes, Ausdruck des Charakters, der Gesinnung, der Lebensansicht, der Sitten und Neigungen, Fähigkeiten und Talente dieses bestimmten Volkes, das sich in ihm seine rechtliche und politische Existenz errungen hat. Folglich ist es in hohem Grade bedenklich, eine fremde Nationalität zu völlig gleicher Berechtigung in demselben Staatsorganismus aufzunehmen: zwei Geister in einem Leibe, zwei Köpfe an einem Rumpfe müssen nothwendig die Einheit und damit die Kraft und Dauerhaftigkeit des Ganzen gefährden." Es scheint wirklich, als wenn es der Philosophie des Herrn Ulrici eingefallen wäre, dass sie durch die Ausdehnung der Religionsfreiheit selbst auf die Juden gegen in einem gewissen Kabinette beliebte Ansichten anstossen könnte, und darum gesucht hätte, die Sache wieder gut zu machen. Auf keine andere Weise dürfte es erklärlich sein, wie eine philosophische Zeitschrift, die doch die Freiheit und Energie des Gedankens für sich in Anspruch nehmen will, zu solchem Gerede sich hergeben konnte. Die Anmerkung findet die sogenannte Judenemancipation bedenklich; die Philosophie aber ist die Wissenschaft der begrifflichen Nothwendigkeit, des in sich festen Denkens, sie hat es mit Gedanken und nicht mit Bedenklichkeiten zu thun. In Bezug auf den beregten Gegenstand hat sie zu fragen: Was ist Judenthum, was Christenthum, was Staat, was der gegebene Staat? Nur so kann sie sehen, ob diese Begriffe unter einen höheren subsumirt werden können. Sie soll aus den Bedenklichkeiten der Reflexion durch begründetes „Ja" oder „Nein" heraushelfen, sie aber nicht noch vermehren. Herr Ulrici behauptet, und zwar als protestantisches Prinzip, die ungeschmälerte Freiheit des Bekenntnisses, zunächst „ganz allgemein, also auch in Beziehung auf die Juden," dann wiederum doch nicht, weil sie einer besonderen Nationalität angehören. Sie gehören einer besonderen Nationalität an, das ist Thatsache; wir müssen es gelten lassen. Gehören aber die Slaven nicht auch einer besonderen Nationalität an, und sind sie darum in Böhmen und Preussen in ihren besonderen Rechten geschmälert? Mit den Juden ist es aber ein anderer Fall, „ihre Nationalität hat sich mit unglaublicher Zähigkeit conservirt." — Die Philosophie hat es aber nicht mit Thatsachen, sondern mit der Nothwendigkeit der Thatsachen zu thun, Herr Ulrici hat uns nachzuweisen, dass diess in dem

Prinzip des Judenthums begründet ist. Ja, wir können ihn nicht einmal davon dispensiren, uns die Thatsache als solche nachzuweisen, da sie in neuerer Zeit vielfach in Abrede gestellt, und von den Juden Deutschlands besonders behauptet wird, sie seien durch und durch Deutsche. Herr Ulrici beruft sich auf die Unbefangenen, aber wer sind die Unbefangenen? Die das Gegentheil behaupten, behaupten ebenfalls und sogar vorzüglich, selbst auf die Gefahr hin, dass man ihnen die Prätensionen der linken Seite der Hegel'schen Schule zum Vorwurfe mache, die Unbefangenen zu sein. Wir wenigstens wollen nicht auf's Wort geglaubt haben, sondern beweisen, dass Herrn Ulrici's Unbefangene die Befangenen sind. Herrn Ulrici's Unbefangene behaupten, die Juden seien trotz Jahrtausende langer Vermischung unter andere Völker in allen wesentlichen Zügen noch ganz dieselben, die sie zur Zeit Davids und der Propheten waren. Wir aber wissen von einer solchen Vermischung erst seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts in Frankreich, in Deutschland aber selbst heute noch nicht. Worin soll die Vermischung bestanden haben, etwa in den politischen Verhältnissen? man schloss sie aus; in Hinsicht der Verschwägerung? man gab es nicht zu. Auf welcher Seite lag und liegt die Schuld? Was das Politische betrifft, so vergeht kein Landtag, bei welchem die Juden nicht um bürgerliche Gleichstellung petitioniren, folglich wünschen sie die Vermischung. Was die Verschwägerung betrifft, so hat bekanntlich die Rabbinerversammlung zu Braunschweig die Ehe zwischen Juden und Christen als im Geiste des Judenthums gestattet erklärt, während bis jetzt keine christliche Synode eine ähnliche Erklärung gab. Herrn Ulrici muss die Sache ganz natürlich sein, da er selbst zugesteht, dass vom katholischen Prinzip aus keiner anderen Religionsgenossenschaft die Freiheit des Bekenntnisses zu gestatten ist, und er gewiss auch nicht in Abrede stellt, was übrigens auch aus dem Weiteren dieser Abhandlung hervorgeht, dass der Protestantismus innerhalb seiner dieses Prinzip noch nicht gänzlich zu überwinden vermochte. Trotzdem aber, dass den Juden eine solche Vermischung nicht gestattet war, sind sie dennoch nicht ganz dieselben geblieben, haben sich vielmehr ganz in den Geist der Völker, in derer Mitte sie wohnten, hineingelebt, und die Unbefangenen des Herrn Ulrici zeigen eine ebenso grosse Befangenheit als Unkenntniss der jüdischen Literatur und der Literatur überhaupt, wenn sie von ihnen behaupten, sie seien dieselben, wie zur Zeit Davids und der Propheten. Innerhalb des Judenthums fand seitdem eine so bedeutende Entwickelung statt, besonders durch den Talmudismus, wie sie bei keiner anderen Religionsgenossenschaft angetroffen werden dürfte. Nach aussen hin nahmen nicht minder die Juden alle Kulturphasen, in welchen der Geist sich auseinander setzte, in sich auf, so dass sie zu allen Zeiten ihre Männer hatten, die ihre Gegenwart repräsentiren konnten. Von einem Philosophen, der wenigstens Philo, Saadias, Maimonides, Spinoza und Mendelsohn kennen muss, sollte man hier am allerwenigsten Widerspruch erwarten.

Dass diese Männer vereinzelt im Judenthume dastanden, mag immerhin in Zeitlibellen behauptet werden; der Philosoph muss wissen, dass der Geist sich in seinen Individuen aus der ganzen Gemeinde zusammennimmt. Dass die gegenwärtigen Juden in Deutschland im wahren Sinne des Wortes deutsche Juden sind, beweisen hinlänglich ihre Leistungen in der Wissenschaft und Kunst, besonders die Dorfgeschichten von Berthold Auerbach, in denen der deutsche Geist inniger und tiefer ausgeprägt ist, als in zahllosen Productionen derer, die das Deutschthum für sich gepachtet zu haben wähnen und vorgeben. Wie ist es aber möglich, dass man sie noch nicht vollständig in den Staatsverband aufnahm? Wir sind weit entfernt davon, diess aus der Zufälligkeit des Vorurtheils, des Neides erklären zu wollen, sondern sehen darin eine consequente Folge des christlichen Prinzips, das man offen auszusprechen Anstand nimmt. Anknüpfend an die Aussprüche des N. T.: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich; es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name uns Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden, denn der Name Jesu;" ferner: „Wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet, denn er glaubet nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes;" ferner: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden: wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden:" sprach das Christenthum sein „*extra ecclesiam nulla salus*" aus. Wie hätten da die Juden eine Stelle finden können im Staate, den die Kirche als ihr Eigenthum ansah, und der allerdings seiner wahren Bedeutung nach sowohl die Vorhalle der Kirche, als auch deren Leib sein sollte? Es ist diess überhaupt sonderbar von Herrn Ulrici. Es genügt ihm nicht, wie es scheint, dass die Kirche ihre Machtlosigkeit dem Judenthume gegenüber, das sie trotz aller Mühe nicht zu überwinden vermochte, fühlen muss; auch der Staat soll sich nach ihm machtlos an der jüdischen Nationalität gezeigt haben, auch ihm soll es unmöglich gewesen sein, derselben Etwas an zu haben. Und dennoch kommt er dabei nicht zum Ziele, den Juden mit Recht die von ihnen geforderte Emancipation zu versagen. Dass der Staat der Leib eines bestimmten Volksgeistes sei, das wird ihm Niemand widersprechen wollen. Ist aber der Staat bloss die Regierung? Dass die Juden im Staate leben, gibt er doch wohl selbst zu, wenn er von ihrer Vermischung unter andere Völker spricht, er wird daher auch wohl schwerlich in Abrede stellen wollen, dass sie durch ihre Theilnahme an Handel und Gewerbe, an Kunst und Wissenschaft den Volksgeist mit bedingen helfen, soweit sie diess in ihrer Minderzahl thun können. Ist der Staat bis jetzt dadurch noch nicht gefährdet worden, wie sollte er diess, wenn etwa Juden noch Polizeidiener, Apotheker u. s. w. werden? Sollte Herr Ulrici eine Gefährdung des Staates etwa fürchten, wenn Juden Handhaber des Gesetzes, Richter u. s. w. würden? Er müsste uns zuvor nachweisen, dass die Grundlage unseres Gesetzes, das römische Recht sich nur mit dem Christenthume, aber

nicht mit der jüdischen Nationalität vertrage, was ihm schwer fallen dürfte, da bekanntlich selbst das talmudische Gesetz aus dem römischen Rechte sich entwickelte und nur in Hinsicht der Todesstrafe mildernde Bestimmungen eintreten liess, die die Ausübung derselben fasst unmöglich machten. Herr Ulrici wird es uns daher nicht übel nehmen, wenn wir auch in dieser Anmerkung keine Freiheit des philosophischen Gedankens finden können. Sehen wir darum weiter! —

Die Abhandlung macht sich selbst zwei Einwürfe: 1) Dass die Reformatoren selbst gewiss keine Ahnung davon hatten, dass man jemals in deutschen Landen das Christenthum würde bestreiten oder ein selbstgemachtes Christenthum an dessen Stelle setzen wollen; 2) dass der moderne Staat ein christlicher sei, folglich die Abschaffung des Christenthums die Existenz desselben bedrohe. Der erste Einwurf wird alsdann richtig mit der Bemerkung beseitigt, dass es hier nicht auf die subjective Ansicht der Reformatoren, sondern auf's Prinzip der Reformation ankomme, das vollständige Freiheit des Bekenntnisses fordere. Hinsichtlich des zweiten Einwurfs wird behauptet, dass der Staat keine prinzipielle und unmittelbare Beziehung zur Religion habe, sondern vermittelst des Interesses an der Sittlichkeit seiner Mitglieder, dass also die Blüthe des Staates ebenso gewiss durch die Einheit der Religion gefördert, als durch Zwiespältigkeit des Glaubens, durch Unglauben und Indifferentismus beeinträchtigt wird. Nach einem Komplimente, das der Generalsynode der preussischen Landeskirche gemacht wird, geht die Abhandlung weiter auf ihr Ziel los. Selbst wenn die Einheit des Glaubens mit dem Prinzipe des Staates collidire, müsse sie diesem Prinzipe weichen. Die Freiheit des Glaubens sei ein unantastbares Recht, und da das Recht die Grundlage des Staates ist, so müsse es aufrecht gehalten werden, selbst auf die Gefahr hin, dass die Kraft desselben dadurch gefährdet werde. Die Pointe ist demnach: der Staat muss die Bildung dissentirender Gemeinden, selbst freier nicht-christlicher Religionsgesellschaften unbehindert geschehen lassen, ohne sie zu begünstigen oder die Rechte und Errungenschaft der bis dahin bestandenen Kirche zu schmälern; und der preussischen Regierung ist die vollste, allgemeinste Anerkennung zu zollen für das neuerdings erschienene Religionsedikt. Das Resultat des auf Freiheit Anspruch machenden philosophischen Gedankens des Herrn Ulrici ist demnach: das Judenthum, das wenigstens eine geschichtliche, wie auch logische Voraussetzung des Christenthums ist, mithin auf keine Weise in seinem positiven Inhalte mit demselben in Widerspruch steht, das ferner ein Faktor des deutschen Staates ist, kann nicht in den engeren Verband desselben aufgenommen werden, wohl aber neu sich bildende nichtchristliche Religionsgesellschaften. Anerkannt wird zwar, dass durch die solchen Religionsgesellschaften gewährte Freiheit die Einheit der Religion zerstört und somit die Kraft und Blüthe des Staates gefährdet wird, weil die Gegensätze nur Gegensätze innerhalb der Einheit desselben Prinzips, Differenzen der Ansicht über

die Bedeutung, Entwickelung und Fortbildung desselben sein können, während prinzipielle Gegensätze den Organismus so gewiss schwächen, auflockern, zerstören, als der Tod nicht mit dem Leben, Ja nicht mit Nein zusammen bestehen kann, aber dennoch soll diese Freiheit nicht entzogen werden, weil das Recht sie fordert. Wie aber sollen Gegensätze bestehen können, ohne höhere Einheit des Prinzips; bestehen denn Leben und Tod nicht wirklich zusammen unter einem solchen höheren Prinzip und ebenso auch Ja und Nein; ist nicht die Negation die treibende Kraft in allem Bestehenden? Wir meinen, diess müsse jeder Philosoph schon aus der Logik vorweg haben.

Von dem Edikte, behauptet die Abhandlung weiter, sei Alles geschehen, was die Freiheit der Religion fordern kann, und werde es daher einer gewissen Partei, welche die *par excellence* conservative, christliche und kirchliche sein will, höchst unwillkommen gewesen sein. Es werde nun gerade seine Kraft dadurch bewähren, dass es die Gründung neuer dissentirender Religionsgesellschaften verhindere. Die Philosophie des Herrn Ulrici macht es sich leicht mit der philosophischen Verständigung. Dass diese *par excellence* conservative Partei sich allein für die christliche und kirchliche halten konnte, muss doch auch seine Erklärung haben, jedenfalls in der bis dahin hervorgetretenen kirchlichen Entwickelung gegründet sein; wie sollte dem nun dadurch abgeholfen sein, dass man jede die Freiheit des Bekenntnisses für sich ansprechende Religionsgesellschaft aus der Kirche weist und ihr gestattet, eine dissentirende Gemeinde zu bilden? Interessanter wird aber die Sache, je weiter die Abhandlung sich über die freien Gemeinden auslässt. Das gemeinsame Fundament aller sogenannten freien Gemeinden soll nur eine Verwechselung oder Verkehrung der Begriffe sein. „Statt der Freiheit der Religion wollen sie eine Religion der Freiheit. Die Religion ist nun einmal nicht Freiheit, ist wesentlich Gebundenheit an den Geist und Willen Gottes, in ihrer höchsten Potenz so vollkommene Hingebung an Gott, dass nicht mehr Ich, sondern Gott in mir mein Wollen und Handeln, mein Dichten und Trachten lenkt." Was ist das Ich, fragen wir Herrn Ulrici, ist es etwas von Gott Leeres, wie kommt Gott in es hinein? wenn nicht, ist Gott im Ich, so ist es gewiss nichts Zufälliges, sondern Wesentliches in ihm und hat es seine Freiheit, sein eigenstes Wesen in ihm. Herr Ulrici selbst polemisirt gegen die Annahme, dass die Religion nur zufällig im Menschen sei, und behauptet die Nothwendigkeit ihrer Entstehung aus der menschlichen Natur. Was aber nothwendig aus der Natur des Menschen entsteht, gehört doch wohl zu dessen Substanz; wie könnte der Mensch gebunden sein, wenn er aus dieser Substanz heraus sich entwickelt, wenn er dieselbe sich gegenständlich macht? Von Feuerbach wird behauptet, er leugne entschieden alle Religion, und gegen ihn geltend gemacht, da er sich bemühe, den Ursprung der Religion in der menschlichen Natur nachzuweisen, verwickele er sich in einen Widerspruch, indem

ja die nachweisbare Nothwendigkeit der Existenz einer Sache das alleinige Kriterium ihrer Wahrheit sei. Dabei wird aber übersehen, dass die Nothwendigkeit einer Entstehung noch nicht die der Existenz und folglich auch nicht die der Wahrheit sei. Dass der Mensch zuerst Kind sei, ist nothwendig, die Nothwendigkeit der Kindheit ist zu beweisen, darum ist aber das Kind nicht die absolute Wahrheit des Menschen. Der Keim muss unter den gegebenen Bedingungen verwesen, aus der Verwesung des Keimes tritt die Pflanze hervor, darum ist diese Verwesung noch nicht die Wahrheit der Pflanze. — Wir stehen nicht auf Feuerbachs Standpunkt, aber so leichten Kaufs ist er nicht zu widerlegen, so leichten Kaufs kann man sich nicht über die Tendenzen unserer Zeit verständigen. Die Anderen, wird behauptet, wollen zwar die Religion stehen lassen, sie sind nur mit dem Christenthum zerfallen, ohne sagen zu können, worin diese neue Religion bestehen soll. Herr Ulrici vergisst aber hierbei, dass es gerade die Aufgabe der Philosophie ist, nicht die Erscheinungen als Thatsachen zu beschreiben und zu besprechen, sondern deren innersten Kern zu begreifen, das, was unbewusst vom populären Standpunkte ausgesprochen wird, zum begrifflichen Verständnisse zu bringen, anzugeben, was dieser selbst in seinem dunkeln Drange nur zu ahnen, aber nicht auszusprechen vermag. Er reducirt die Forderung dieser neuen Religion auf folgende drei Punkte: 1) Freiheit, Gott gegenüber, 2) Freiheit von allen Symbolen, 3) Freiheit von allem und jedem Kirchenregimente. Gegen die zweite und dritte Forderung macht er dann geltend, dass jede Religionsgesellschaft doch irgend etwas Gemeinsames, also mindestens gemeinsamen Gottesdienst haben müsse. Auch hier verfährt aber Herr Ulrici sehr unphilosophisch, wenn er eine kategorische Behauptung aufstellt, ohne ihren Inhalt aufzuweisen. Allerdings lässt sich keine Religionsgesellschaft ohne gemeinsamen Gottesdienst denken. Aber die Frage bleibt desshalb doch noch, ob der Gottesdienst in der bisherigen Form bleiben müsse, ob nicht das ganze Leben nach all' seinen berechtigten Richtungen hin, in Kunst und Wissenschaft, überhaupt in allen Momenten des Staates, zum gemeinsamen Gottesdienste erhoben werden soll. Wir zweifeln nicht, dass Herr Ulrici mit uns einverstanden sein wird, wenn wir es als Ziel der Kirche hinstellen, das Gottesbewusstsein so dem Menschen einzuprägen, dass es zum eigensten und natürlichsten Keime aller Lebensäusserungen wird. Wird alsdann der besondere Gottesdienst, wenn selbst Essen, Trinken und Schlafen Momente desselben geworden sind, nicht überflüssig werden? Die Prophetie der Religion verheisst einen solchen Zustand! Warum soll nicht in dem Streben nach Freiheit der Kirchenverfassung ein solches religiöses Element anerkannt werden?

Nur dem Rationalismus erkennt die Abhandlung, indem sie ihn von den freien Gemeinden und den Lichtfreunden scheidet, vollständige Berechtigung zu und ihn selbst als dem Wesen des Protestantismus entsprechend an. Weil aber sein Streit mit der Or-

thodoxie nur das Wesen der Vernunft, nur den Begriff des Erkennens und Begreifens trifft, wäre es nach ihrer Behauptung eine falsche Position, wenn er dem Glauben der Kirche sich als eine besondere Confession gegenüberstellen wollte. Herr Ulrici gibt aber in der Einleitung selbst zu, dass der Inhalt des Glaubens in Fleisch und Blut übergehen, in den Willen zum bestimmenden Prinzipe des Dichtens und Trachtens, des Denkens und Wollens aufgenommen werden müsse, wenn der Glaube nicht ein jenseitiges, todtes, gleichgiltiges Ding, das nur in der Schrift oder papiernen Symbolen seine papierne Existenz hätte, bleiben solle. Wie sollen es nun die rationalistischen Genossenschaften anfangen, deren subjective Bestimmung in Widerspruch steht mit den Bestimmungen der Agenda in der preussischen Landeskirche und mit den Lehren der vom preussischen Consistorium angestellten Geistlichen? Der Inhalt der Gebete wie der Lehren, die im Religions-Unterrichte und von der Kanzel herab ertheilt werden, ist ihnen ein todter; sollen sie sich demselben ruhig hingeben, oder alle religiöse Weihe für ihr Leben entbehren, sollen sie noch weiter in der Kirche bleiben oder ausscheiden?

Um sich über die religiösen Tendenzen der Zeit zu verständigen, ist vor Allem nöthig, dass man den gegebenen kirchlichen Zustand ins Auge fasse, und zu begreifen suche, wie sich diese Tendenzen aus diesem Zustande entwickeln konnten. Die nächste Frage ist, wird der gegebene Inhalt der Kirche von diesen Tendenzen falsch aufgefasst, oder nicht? haben diese ihre Berechtigung der Kirche gegenüber, oder nicht? Im ersten Falle kann die Kirche nicht von der Schuld frei gesprochen werden, dass sie ihre Aufgabe nicht gelöst, sich verirrt habe. Ihr ist die religiöse Erziehung übergeben; ist diese missrathen, so ist sie verantwortlich dafür. Im zweiten Falle, d. h. wenn es sich herausstellt, dass diese Tendenzen ihre Berechtigung haben: dann erst muss anerkannt werden, dass die Kirche bis jetzt in ihrem Rechte war, dass sie aus ihrem gesunden Stamme gesunde Zweige hervortrieb. Herr Ulrici will dem preussischen Systeme besonders eine Apologie halten und über die Tendenzen ein Verdammungsurtheil sprechen, unbemerkt aber schlägt sein Resultat in das Entgegengesetzte um. Man macht wahrlich der Mutter das schlechteste Kompliment, wenn man ihr nachweist, dass ihre Kinder missrathen sind. — Die religiösen Tendenzen müssen vereinzelt einseitig sein, sonst liesse es sich nicht erklären, wie sie unter sich selbst im Streite sein können, dass nicht um die eine alle andere sich schaaren. Sie müssen aber auch sämmtlich Theil an der Wahrheit haben, weil es nicht, am wenigsten von der Philosophie, behauptet werden kann, dass die Unwahrheit sich zur Herrschaft emporringen und alle Zirkeln der Wahrheit verwirren kann. Hätte Herr Ulrici in seinem philosophischen Denken vor Allem die Freiheit walten lassen; hätte er sich in diesem seinem Denken nur von der Nothwendigkeit des Gedankens, d. h. von der inneren Freiheit, selbst fortbewegen lassen: so würde er weder in Widersprüche, wie in

Bezug auf die Emancipation der Juden und auf sein eigentliches Resultat, sich verwickelt haben, noch zu oberflächlichen Antithesen wie „Freiheit der Religion und Religion der Freiheit," noch zu Irrthümern, die sich durch die ganze Abhandlung fortspinnen, gelangt sein. Man erweist der Politik einen schlechten Dienst, wenn man die Zustände, die doch jedenfalls von ihr mit bedingt sind, schlecht macht, wenn man all' ihre Handlungen lobenswerth findet. Die Philosophie aber hört besonders da auf, wo sie anfängt, auf ihre innere Nothwendigkeit und somit Freiheit zu verzichten und sich Mühe zu geben, dem Werdenden allen Werth abzusprechen. Will sie aber diess thun, so habe sie den Muth diess frei herauszusagen und gebe es auf, die Freiheit des philosophischen Gedankens für sich zu beanspruchen. Thut sie Letzteres dennoch, so tritt sie mit einer Prätension auf, die gefährlicher ist, als alle Prätensionen der linken Seite der Hegel'schen Schule, der wir übrigens ebenso wenig angehören, als Herr Ulrici. Versteht Herr Ulrici unter diesen Prätensionen eine gewisse Keckheit und Derbheit im Auftreten gegen alles als Unwahrheit Anerkannte: so müssen wir den Vorwurf allerdings auch als uns treffend anerkennen. Wir haben sie hier geltend gemacht bei aller Achtung, die wir sowohl gegen die Person, als auch die sonstigen philosophischen Leistungen des Herrn Ulrici haben.*)

*) Auf den Inhalt der über das Programm der „Jahrbücher" gemachten Gegenbemerkungen des Herrn Professors Ulrici näher einzugehen, glaubt sich der Herausgeber auf eine andere schickliche Gelegenheit aufsparen zu können, die sich im Laufe der nächsten Monate leicht darbieten wird. Nur dagegen sei hier Verwahrung eingelegt, als ob mit dem Widerspruch, den der Herausgeber gegen die Haltung, Tendenz und Leistungen der Fichte'schen Zeitschrift aussprechen zu müssen glaubte, eine feindselige Stellung gegen letztere, wie Herr Professor Ulrici annimmt, eingenommen sei, wovon sich vielmehr der Herausgeber gänzlich frei weiss, da er sich am Wenigsten bei seinen Bemerkungen über die Fichte'sche Zeitschrift von Motiven leiten liess, die sich nicht mit der Wahrheit und Gerechtigkeit vertrügen, und da überdiess die Redaktion begreiflicher Weise nicht nothwendig mit allen einzelnen Aeusserungen und Ansichten der Herrn Mitarbeiter übereinstimmen muss.

Anmerkung der Redaktion.

Oppenheim, den 25. Juli 1847.

Corrigenda.

Im zweiten Heft:

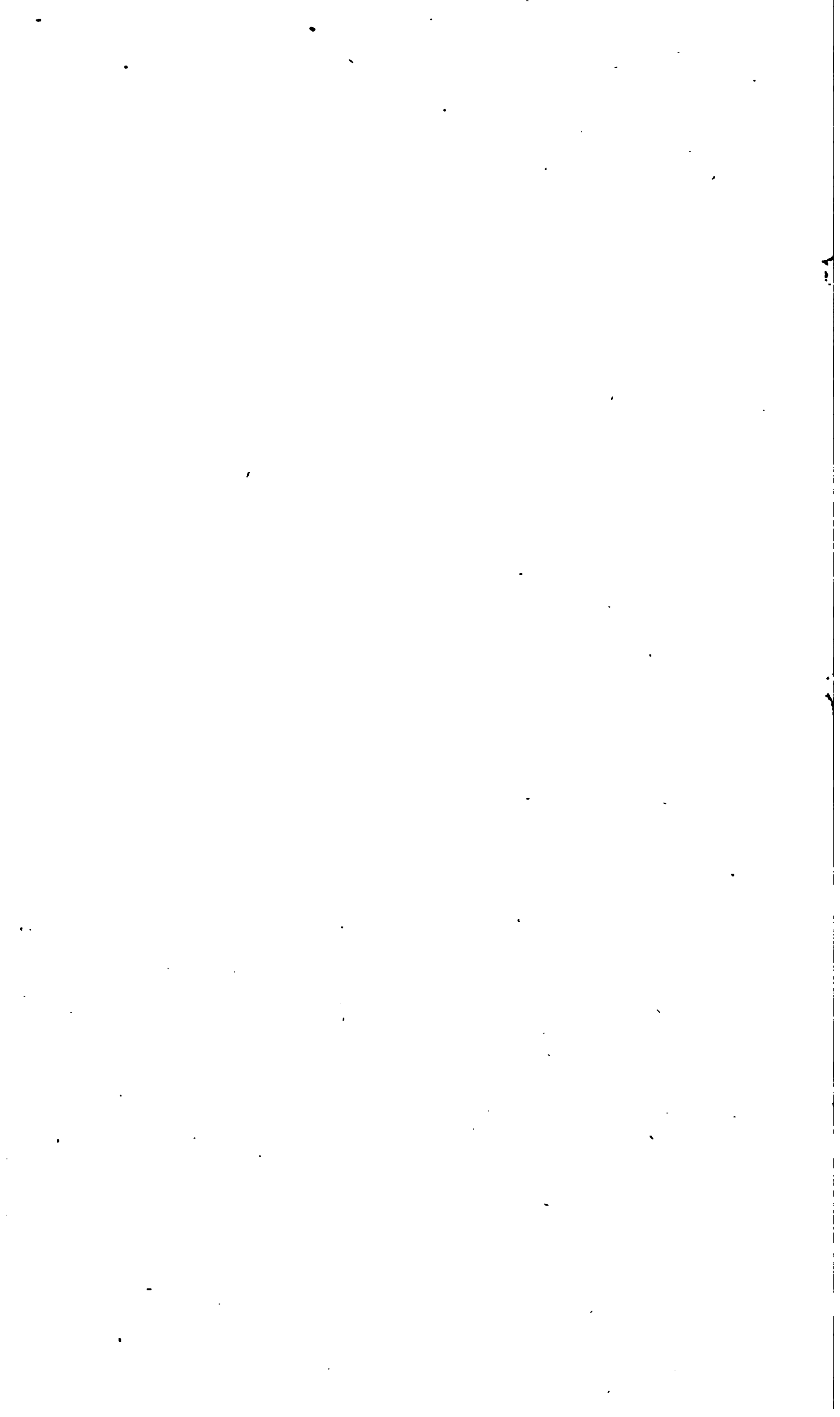
Seite 193 Zeile 7 v. u. lies Doppel-, Erziehung.
„ 194 „ 10 v. u. lies Sinnes-, Unterrichts-
„ 319 „ 7 v. u. lies *ordinans*.

Im dritten Heft:

Seite 425 Zeile 8 v. u. lies Zusammenfassung des begrenzten Mannigfaltigen, statt: Zusammenfassung des unendlich Vielen.
„ 475 „ 16 v. u. dieselbe l. dieselben.
„ 477 „ 11 v. o. Ort l. Art.
„ 479 „ 16 v. o. Erzeugnisse l. Ereignisse.
„ 480 „ 9 v. u. füge zu: Entsprechend diesen Verhältnissen heisst der Himmel, welcher als Schale die Erde umschliesst, alt und hart, und wird speciell mit der Eischale verglichen, indess die Erde jung und weich heisst, und mit dem Dotter verglichen wird.
„ 481 „ 17 v. o. Kochen l. Knochen.
„ 486 „ 12 v. o. setze hinter Prakriti anstatt des Semikolon ein Komma.
„ 488 „ 10 v. o. (*ta*, *tu*) l. (*ta*, *fu*)
„ — „ 14 v. o. *voe* l. *wu*.
„ 490 „ 9 v. o. (*kin*) l. (*kiu*).
„ — „ 20 v. o. Samenbilder l. Samenbilden.
„ ib. „ „ v. o. Fruchtbilder l. Fruchtbilden.
„ ib. „ „ v. o. (*roys*) l. (3076).
„ 492 „ 2 v. u. *καμπυλος* l. *καμπυλον*.
„ 494 „ 17 v. o. *ἄτμος* l. *ἀτμις*.
„ — „ 21 v. o. *παντος* l. *παντων*.
„ 495 „ 17 v. u. Lehrzeige l. Lehrzweige.
„ 496 „ 13 v. o. *hway* l. *hwuy*.

Seite 496 Zeile 19 v. o. *voe* l. *wu.*
„ 498 „ 2 v. u. *hwai* l. *hwui.*
„ 501 „ 8 v. o. die Herrscher l. den Herrscher.
„ — „ 11 v. u. *vae* l. *wu.*
„ 503 „ 8 v. u. *Tu-ti* l. *Fu-hi.*
„ — „ 14 v. o. *puerilitiis* l. *puerilities.*
„ — „ 15 v. o. und Zeile 13 v. u. *Tu-ti* l. *Fu-hi.*






Widener Library
3 2044 105 182 695